



PÁZMÁNY NEMZETKÖZI TANULMÁNYOK – 10. KÖTET

A SOROZAT EDDIGI KÖTETEI:

Gáthy Vera: INDIA. A MÚLTBÓL A JÖVŐ FELÉ

Györffy Dóra: BIZALOM ÉS PÉNZÜGYEK.
VÁLSÁG ÉS VÁLSÁGKEZELÉS AZ EURÓPAI UNIÓBAN

Jany János: JOGI KULTÚRÁK ÁZSIÁBAN

Jany János: AZ ISZLAMIZMUS. ESZMETÖRTÉNET ÉS GEOPOLITIKA

Rezsőházy Rudolf: BEVEZETÉS A TÁRSADALOMTUDOMÁNYOK
MÓDSZERTANÁBA

Salát Gergely: BÜNTETŐJOG A HAN-KORI KÍNÁBAN

Salát Gergely (szerk.): A KÍNAI ALKOTMÁNY

Salát Gergely (szerk.): KÍNAI ÁLOM – KÍNAI VALÓSÁG

Salát Gergely és Szilágyi Zsolt (szerk.): TRAUMÁK ÉS TANULSÁGOK.
A II. VILÁGHÁBORÚ ÖRÖKSÉGE A TÁVOL-KELETEN

JOÃO CARLOS ESPADA

**A POLITIKAI SZABADSÁG
ANGLO-AMERIKAI
HAGYOMÁNYA**

EURÓPAI SZEMSZÖGBŐL

FORDÍTOTTA
KALMÁR ANDREA

TYPOTEX

A KÖTET KIADÁSÁT TÁMOGATTA:

Pázmány Péter Katolikus Egyetem Bölcsészeti- és Társadalomtudományi Kar



2



320
160

THE ANGLO-AMERICAN TRADITION OF LIBERTY: A VIEW FROM EUROPE

First published 2016 by Routledge

2 Park Square, Milton Park, Abingdon, Oxon OX14 4RN

and by Routledge 711 Third Avenue, New York, NY 10017

Routledge is an imprint of the Taylor & Francis Group, an informa business

© 2016 João Carlos Espada

All Rights Reserved

Authorised translation from the English language edition published by Routledge,
a member of the Taylor & Francis Group

Kalmár Andrea fordítása

Copyright © Kalmár Andrea, 2017

Hungarian edition © Typotex/Pázmány Péter Katolikus Egyetem, Budapest, 2017

Engedély nélkül semmilyen formában nem másolható!

Lektorálta: Nyirkos Tamás

Somogyi-könyvtár, Szeged

ISBN 978 963 279 972 8

ISSN 2416-1438

Typotex – Panta



S000632036

A PANTA a Pázmány Egyetem Nemzetközi Tanulmányokkal foglalkozó szakmai közösségének könyvsorozata, mely széles értelemben vett társadalomtudományi munkák révén mutatja be a globális világ múltját és jelenét. A sorozat neve egyszerre utal az intézményi háttérre, valamint arra a teljességre és sokszínűségre, amit megragadni hivatott: Πάντα.

Sorozatszerkesztő: Jany János

TARTALOM

Köszönetnyilvánítás 8

BEVEZETÉS

Karl Popper, Winston Churchill és a „brit rejtély” 13

I. RÉSZ

Személyes hatások

- | | |
|--|----|
| 1 KARL R. POPPER – a nyitott társadalom és ellenségei | 29 |
| 2 RALF DAHRENDORF – szabadság és civil társadalom | 47 |
| 3 RAYMOND PLANT – társadalmi jólét osztályharc nélkül | 55 |
| 4 GERTRUDE HIMMELFARB és IRVING KRISTOL
– a morális képzelet | 67 |

II. RÉSZ

A hidegháború harcosai

- | | |
|---|-----|
| 5 RAYMOND ARON – az értelmiség ópiuma | 77 |
| 6 FRIEDRICH A. HAYEK – a szabadság alkotmánya | 84 |
| 7 ISAIAH BERLIN – szabadság és pluralizmus | 91 |
| 8 MICHAEL OAKESHOTT – a konzervatív beállítottság | 100 |
| 9 LEO STRAUSS – a relativizmus és a modernitás válsága | 111 |

TARTALOM

III. RÉSZ

A rendezett szabadság

- | | |
|--|-----|
| 10 EDMUND BURKE – szabadság és kötelesség | 121 |
| 11 JAMES MADISON <i>kontra</i> JEAN-JACQUES ROUSSEAU
– az önrendelkezés két szemlélete | 138 |
| 12 ALEXIS DE TOCQUEVILLE – az amerikai demokrácia | 149 |

IV. RÉSZ

A szabadság szelleme

- | | |
|---|-----|
| 13 WINSTON S. CHURCHILL
– az angol ajkú népek és a szabad világ | 173 |
|---|-----|

V. RÉSZ

A tökéletlenség politikája.

A politikai szabadság anglo-amerikai hagyománya

- | | |
|---------------------------------------|-----|
| 14 Korlátozott és felelős kormányzás | 199 |
| 15 Kétféle racionalizmus | 210 |
| 16 A szabadság mint párbeszéd | 225 |

UTÓSZÓ

- | | |
|--|-----|
| Nagy-Britannia és az Európai Unió – a hiányzó eszmecsere | 237 |
|--|-----|

<i>Felhasznált irodalom</i>	249
-----------------------------	-----

<i>Név- és tárgymutató</i>	257
----------------------------	-----

(Sir) Karl Popper és (Lord) Dahrendorf emlékére,
akik finoman utat mutattak nekem az anglo-amerikai
szabadsághagyomány felfedezése felé

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Ez a könyv nem egy előzetesen felállított terv alapján készült. Hosszú időn át, fokozatosan *alakult ki* több különböző emberhez fűződő kapcsolatból. Elsősorban a tanításból: az amerikai Brown és Stanford Egyetemen (még 1994–96-ban), majd Georgetownban (2000-ben); a varsói Európa Kollégiumban (2011 óta); de leginkább a Politikatudományi Intézetben, melyet együtt alapítottunk Mário Pintóval és Manuel Braga da Cruzsal 1996-ban a Portugáliai Katolikus Egyetemen. Itt volt szerencsém több olyan hallgatóval találkozni – legtöbbször ma már kollégáim –, akik osztoztak az angol ajkú nemzetek politikai kultúrájának sajátosságai iránt táplált érdeklődésemben. Közülük is szeretném megemlíteni André Azevedo Alves, Carlos Marques de Almeida, José Castello Branco, Rita Seabra Brito, Henrique Burnay, Hugo Chelo, João Pereira Coutinho, Mariana Cudell, Monica Dias, Martim Avillez Figueiredo, Livia Franco, Bruno Maçães, Ivone Moreira, Miguel Morgado, Pedro Norton, José Conde Rodrigues, Orlando Samões, Paulo Sande, Nuno Sampaio és Monica Vieira hallgatók nevét, akik nélkül ez a könyv nem jöhetett volna létre.

A könyv eredeti ötletét 2005 tavaszán (az ún. Trinity szorgalmi időszakban) dolgoztam ki az oxfordi St Antony's Kollégiumban tett látogatásom során, ahová néhai (Lord) Dahrendorf meghívására érkeztem, aki a kollégium rektora (1987–1997), valamint filozófia doktori tanulmányaim (1990–94) témavezetője volt. 2008-ban jelent meg az első, portugál nyelvű kiadás (*A Tradição Anglo-Americana da Liberdade: Um Olhar Europeu*; az előszót Maunel Braga, a Portugáliai Katolikus Egyetem akkori rektora írta). A könyv első angol nyelvű fordítását Olga Morais készítette. A jelen angol nyelvű változat jelentős mértékben át lett dolgozva és ki is bővítettem. E munka egy részét megint csak az oxfordi St Antony's Kollégiumban tett látogatásom alkalmával készítettem el, ezúttal 2015 telén (az ún. Hilary szorgalmi időszakban), amikor is a jelenlegi rektor, Margaret Macmillan, illetve Timothy Garton Ash meghívásának tettem eleget. Mindkét utamhoz ösztöndíjat kaptam a Calouste Gulbenkian Alapítványtól.

KÖSZÖNETNYILVÁNÍTÁS

Nagyon tanulságosak voltak számomra a könyvben érintett témákkal kapcsolatos beszélgetések, melyeket sok-sok baráttal és kollégával folytattam, konkrétan 1993-tól, az évente megrendezett Politikai Tanulmányok Nemzetközi Találkozóján a portugáliai Arrábidában, valamint az Estoril Politikai Fórumon is 2006 óta. Közülük a következő neveket szeretném megemlíteni: Marc F. Plattner, José Pena Amaral, Larry P. Arnn, Gabriel Calzada, António Carriço, Alexander Chafuen, Paul Courtenay, Nuno Crato, Larry Diamond, José Manuel Fernandes, Paul Flather, Fernando Adão da Fonseca, néhai (Sir) Martin Gilbert, William Galston, William Hasselberger (apa és fia), Daniel Johnson, William Kristol, Paul Langford, néhai Leonard Liggio és Seymour Martin Lipset, (Sir) Noel Malcolm, Bronislaw Misztal, Miguel Monjardino, Henrique Monteiro, Charles Moore, James W. Muller, James Murphy, Anthony O'Hear, Clifford Orwin, John O'Sullivan, Emilio Pacheco, Allen Packwood, Rui Ramos, João Cardoso Rosas, Susan Shell, Bridgett Wagner, Gordon S. Wood és Leonidas Zelmanovitz.

Köszönöm Gertrude Himmelfarbnak és néhai férjének, Irving Kristolnak, valamint (Lord) Raymond Plantnek, hogy szívélyesen segítették kutatómunkámat, és a kötetben két fejezetet az ő munkájuknak szentelhettem.

Ana Rita Rodrigues és Michelle Lobo a lisszaboni Politikatudományi Intézet igazgatósága részéről lehetővé tették számomra, hogy az intézet napi feladatainak ellátása mellett a könyvemen dolgozhassam. Köszönöm feleségemnek, Graçának, lányainknak – Isabelnek és Dianának –, valamint unokáimnak, Mariamának, Yasminnak és Sarának, hogy támogattak engem és szenvedélyemet az anglo-amerikai szabadsághagyomány iránt.

BEVEZETÉS

KARL POPPER, WINSTON CHURCHILL ÉS A „BRIT REJTÉLY”

A kunyhójában a legszegényebb ember is ellenállhat a korona minden hatalmának. Lehet az törekeny; vagy a teteje rozoga; a szél is átfúhat rajta; a vihar is betalál, az eső is beeshet – de Anglia királya be nem mehet; az összes seregei se merjék átlépni e romos lakhely küszöbét!

William Pitt parlamenti beszéde az Alsóházban, 1763

[Sir Randolph Churchill] semmi okot nem látott arra, hogy miért ne lehetne az egyház és az állam, a király és az ország régi dicsőségét a modern demokráciával összeegyeztetni; vagy a dolgozó néptömegek miért ne lehetnének a legfőbb védelmezői azoknak a régi intézményeknek, melyek az ő szabadságukat és haladásukat biztosították. A múlt és a jelen, a hagyomány és a haladás e szövetsége, ez az aranylánc, mely még soha el nem szakadt, mert túl sosem feszítették, jelenti az angol nemzeti lét sajátos értékeit és független minőségét.

Winston S. Churchill, *Thoughts and Adventures*, 1934

Ez a könyv egy kísérlet arra, hogy feldolgozzam azt a legelső beszélgetést, amit Karl Popperrel folytattam otthonában 1988-ban a dél-londoni Kenleyben – Winston Churchillről és az angol ajkú népek politikai kultúrájáról. Az osztrák születésű angol állampolgár Sir Karllal nem sokkal beszélgetésünk előtt találkoztam Lisszabonban, ahová előadóként érkezett az akkori elnök (akinek politikai tanácsadójaként dolgoztam), Mário Soares által kezdeményezett előadás-sorozatra. Popper lisszaboni látogatása alatt az a megtiszteltetés ért, hogy röviden beszélgethettem vele a politikafilozófiájával – főleg a marxizmuskritikájával és a demokráciaelméletével – kapcsolatos kutatási projektemről. Ez követően Popper kedvesen meginvitált, hogy látogassam meg őt angliai otthonában, hogy ott majd részletesebben megvitathassuk a kutatási tervemet.

Amint csak tudtam, ennek eleget is tettem. Lisszabonból Londonba utaztam, majd miután néhány napot a Brit Nemzeti Könyvtárban töltöttem, végül elindultam, hogy meglátogassam Karl Poppert Kenley-ben. Otthona egy elbűvölő kis kertes házikó volt, ahol makulátlan rendben tartott mindent. A kertre nyíló tágas nappaliban volt egy hatalmas zongora, két szék, a falakat pedig remek könyvtár fedte. A könyvespolcokat nézegetve azonnal észrevettem, hogy rendkívül igényesen összeállított válogatást látok. Itt csak a legkiválóbb könyvek voltak megtalálhatók, Platónról Arisztotelészen, Smithen, Burke-ön és Kanton át egészen Keynesig és Hayekig, emellett néhány tudományos és filozófiai kötet, amiket kevésbé ismertem. De váratlanul rábukkantam egy hosszú részre, mely telis-tele volt Winston Churchill által és róla írt könyvekkel. Ifonti őszinteséggel – és tudományos arroganciával – telve kiszaladt a számon a kérdés: „Miért van ennyi könyve Churchillről? Én azt hittem, ő elsősorban politikus volt.”

WINSTON CHURCHILL ÉS A „BRIT REJTÉLY”

Úgy emlékszem, Popper felém fordult és nagy felindultsággal valami ilyesmit mondott: „Üljön le, fiam, attól tartok, hogy egy nagyon komoly dolgot kell elmagyaráznom önnek!” És leültünk. Majd beszélt, biztos vagyok benne, hogy több mint egy órán keresztül, egészen addig, míg személyi titkára, Melitta Mew asszony be nem jött, hogy ebédelni hívjon minket. Azt hiszem, a beszélgetés során készített jegyzeteim már nincsenek meg, de az emléke most is ugyanolyan élénken él bennem, mint amikor az első felejtetetlen látogatás estéjén hazaérve újból felidéztem magamban. Karl Popper a szó szoros értelmében egy teljes előadást tartott nekem Winston Churchillről és az angol ajkú nemzetek szabadsághagyományáról.

Ami máig megőrződött bennem, az, hogy Churchill – írd és mondd – megmentette a nyugati civilizációt. Hogy nemcsak Angliában, de egész Európában ő volt az egyetlen politikus, aki megérezte a veszélyt majdnem egy évtizeddel azelőtt, hogy Hitler lerohanta Lengyelországot és elindította a II. világháborút. És az is, hogy Churchill ellenállt mindenféle csábításnak, hogy kompromisszumot kössön Hitlerrel, mert tudta azt, amit mások nem érthettek – hogy az európai és a nyugati civilizáció alapja a szabadság, és szabadság nélkül nem lehetséges a túlélés. Hogy Churchill többször is elutasította Hitler különbéke-ajánlatait, pedig teljesen elfogadhatóak lettek volna, különösen, ha azt nézzük, hogy Anglia jelentős katonai hátrányban volt a náci Németországgal szemben. De azért is, mert egy náci diktatúra Európában a legtöbb ember feletti teljes dominanciát jelentette volna, kezdve

természetesen a zsidókkal és a rengeteg politikai menekülttel, akiket módszeresen legyilkoltak. És azután – máig emlékszem rá, ahogy Popper felindultan nekem szegezte a kérdést: „Mi történt volna az európai civilizációval, ha Hitler győzedelmeskedik?” Mivel én egy szót sem szóltam, ő válaszolt: „A mi civilizációnk, mely Athénben született, és mindig is a szabadságon alapult – elpusztult volna. Nos hát, ez a válasz a kérdésre. Miért van annyi könyvem Churchillről? Mert ő mentett meg minket.”

Már ez is jó lecke volt számomra. Popper viszont még nem fejezte be. Azokkal a körülményekkel folytatta, melyek lehetővé tették Churchill számára, hogy mozgósítsa Hitler ellen hazáját, a Brit Birodalmat, és végül még az Egyesült Államokat is. Ezután olyasvalamit mondott, ami meghatározóvá vált nemcsak egész gondolkodásomra, hanem a jövőmre nézve is. Azt mondta, van valami sajátos az angol ajkú népek politikai kultúrájában: a szabadság iránti táplált mélységes szeretetük, mely kötelességtudattal párosul. Emlékszem, így szólt: „Ez egy rejtély, nevezhetjük a britek rejtélyének. Talán az angol gentleman eszménye ez, olyasvalakié, aki nem veszi magát túl komolyan, de a kötelességeit kész komolyan venni, különösen, amikor körülötte a legtöbben csak a jogaikról beszélnek.” (Popper később többször elismételte nekem a fenti definíciót.) Emlékszem, mondott még valamit arról a téves szemléletről, miszerint a gentlemaneszmény egy sznob koncepció, mert – és biztos vagyok benne, hogy tényleg ezt mondta – a gentlemanléthez hozzátartozik az excentrikusok és az esélytelenek (*underdog*) iránti szimpátia (utóbbi kifejezést, melyet akkor még nem ismertem, Popper később elmagyarázta nekem).

Végül azt mondta, hogy ha komolyan gondolom az ő politikafilozófiájával kapcsolatos kutatási tervemet, akkor Angliában kellene élnem és dolgoznom. Csak ott vagy akár Amerikában élve tudnám megragadni az anglo-amerikai szabadsághagyomány ama sajátosságát, a nyugati és az európai szabad civilizáció alappilléret, melyet ő a politikafilozófiájában próbált megvédeni.

Ez a beszélgetés szó szerint megváltoztatta az életemet. Lisszabonba visszatérve beszéltem a feleségemmel, és ő beleegyezett, hogy otthagyjuk viszonylag kényelmes helyi pozíciókat – én akkor Mário Soares elnök politikai tanácsadója voltam, ő pedig hivatásos köztisztviselő –, és jelentkezsek egy doktori programra az Oxfordi Egyetemen. Ezután írtam Ralf Dahrendornnak, az oxfordi St Antony's College rektorának, aki Karl Popper tanítványa volt az LSE-n (London School of Economics), melynek később igazgatója is lett, és aki aztán felvételi beszélgetésre hívott Oxfordba, majd szívesen beleegyezett abba, hogy a témavezetőm legyen. 1990 augusztusában, Popper javaslata szerint, megkezdtem angliai tanulmányaimat, és 1994 júliusában megszereztem a filozófia doktori címet Oxfordban. Ezután, szintén Popper,

de ezúttal Dahrendorf ösztönzésére is hallgatva, Amerikában tanítottam 1994–96-ban (a browni és a stanfordi egyetemeken, később Georgetownban is, 1999–2000-ben).

A KÖNYV FELÉPÍTÉSE: A „BRIT REJTÉLY” NYOMÁBAN

Ez a könyv, mint a legelején említettem, egy kísérlet arra, hogy feldolgozzam azt a legelső beszélgetést, amit Karl Popperrel folytattam otthonában 1988-ban Winston Churchillről és az angol ajkú népek politikai kultúrájáról. Habár több mint egy negyedszázad telt el azóta, beszélgetésünk emlékeit sohasem feledhettem. A doktori tanulmányaim Dahrendorf irányításával, a Poppnernél tett rendszeres látogatások mind csak megerősítették érdeklődésemet az angol ajkú népek politikai hagyománya iránt, melynek maga Dahrendorf is, német–angol állampolgárként, nagy csodálója volt. Útmutatásaik alapján, és saját kútfőmből is, elkezdtem felkutatni azokat a könyveket és szerzőket, amelyek és akik a leginkább hozzá tudtak járulni az anglo-amerikai szabadsághagyomány megértéséhez. Tettem ezt tanulással és tanítással – mely a tanulás legjobb módja, szokta volt mondani Raymond Aron –; főleg a Portugáliai Katolikus Egyetem Politikatudományi Intézetében való tanítással, melyet 1996-ban (társ)alapítottam. Abban a megtisztelő helyzetben voltam, hogy számos olyan diák vett körül, és többen közülük ma már kollégáim, akik osztoztak érdeklődésemben az anglo-amerikai világ iránt.

Könyvem felépítése tükrözi azt a hosszú szellemi felfedező utat, melyet 1988 óta végigjártam. Javarészt azokról a szerzőkről szól, akik véleményem szerint hozzájárultak az angol ajkú népek politikai hagyományának alakításához és megértéséhez. Csupán az utolsó, IV. részben kísérlem majd meg, hogy megfogalmazzam egyéni értelmezésemet ezzel a politikai hagyománnyal kapcsolatban, az említett szerzők szellemi adománya és a róluk kialakult saját benyomásom alapján.

Az I. rész nyitó fejezete Karl Popperről szól, aki olyan nagy hatással volt szellemi és magánéletemre egyaránt. Popper 1902-ben született Ausztriában, és röviddel az 1938-as Anschluss előtt Új-Zélandra menekült. Innen, mindjárt a háború után, Londonba, az LSE-re utazott, és haláláig (1994) Angliában élt. Felvette az angol állampolgárságot és az 1960-as években lovaggá ütötték. A következő fejezet alanya, Ralf Dahrendorf életrajza némiképp hasonló. 1929-ben született Németországban és fiatal diákként a nácik fogságába esett. A háború után Angliában az LSE-n tanult, ahol Popper tanítványa volt; majd visszatért Németországba, ahol kiemelkedő politikai karriert futott be. Az 1970-es években ismét Angliában dolgozott az LSE igazgatójaként;

lovaggá ütötték és az 1990-es években az angol felsőház örökös választott tagja lett, egészen 2009-ben bekövetkezett haláláig. Raymond Plantnek (1945–) szenteltem a 3. fejezetet, szintén kiváló tudós, valamint az angol Felsőház tagja, aki döntően hozzájárult Angliában a nem marxista, erős keresztény gyökerekkel rendelkező szociáldemokrata gondolkodás fejlődéséhez. Az I. részt összegző 4. fejezet a kiemelkedő amerikai történész, Gertrude Himmelfarb (1922–) és néhai férje, a híres amerikai publicista Irving Kristol (1920–2009) munkásságával foglalkozik, akit gyakran „a neokonzervativizmus keresztapjaként” is emlegetnek. Szerencsésnek mondhatom magam, hogy élvezhettem az I. rész szerzőinek barátságát. Magától értetődik, hogy a könyvben megjelenített személyes reflexiókért (beleértve az ő gondolkodásukról formált saját véleményemet) egyikük sem tartozik felelősséggel.

A II. rész öt szerzővel foglalkozik, akiket „a hidegháború harcosainak” nevezek: Raymond Aron (1905–1983), Friedrich A. Hayek (1899–1992), Isaiah Berlin (1912–1997), Michael Oakeshott (1901–1990) és Leo Strauss (1898–1973). A sorrendnek pusztán személyes vonatkozása van: a szerzőket ebben a sorrendben ismertem meg és tanulmányoztam. Mindannyian más és más politikai beállítottság képviselői, de van legalább egy közös alapvető jellemvonásuk: a demokrácia védelme volt munkájuk és sok esetben életük központi kérdése. A 20. század olyan időszakában alkottak, amikor a liberális demokrácia a legnehezebb pillanatait élte, először a német náciizmus elleni II. világháború idején, majd később a szovjet kommunizmus elleni hidegháborúban. Oakeshott kivételével, aki Angliában született, és a háború alatt a brit hadseregben szolgált, az összes fent említett szerző elhagyta hazáját és egy demokratikus országban keresett menedéket: Leo Strauss az USA-ban, Raymond Aron, Friedrich Hayek és Isaiah Berlin Angliában. Aron a háború után visszatért szülőföldjére, Franciaországba; Strauss amerikai állampolgár lett; Hayek és Berlin felvette az angol állampolgárságot, és Berlint később lovaggá ütötték.

A III. rész három gondolkodója jól ismert Angliában és Amerikában, ám kevésbé ismertek – nem beszélve arról, mennyire kevésbé tanulmányozták őket – a kontinentális Európában: Edmund Burke (1729–1797) és James Madison (1751–1836) – kiknek szemléletét Rousseau-éval (1712–1778) állítom szembe –, valamint Alexis de Tocqueville (1805–1859). A *Rendezett szabadság* találó címnek tűnik e három nagyszerű férfiú számára.

Egy egész egyszerűen nagy ember is lehetett volna a IV. rész címe, mely kizárólag Churchillről szól. Ezzel igyekeztem még nagyobb tisztelettel adózni a Karl Popperrel folytatott beszélgetésünknek Churchillről: a gentleman-eszményről és a szabadság anglo-amerikai hagyományáról.



KARL POPPER „BRIT REJTÉLYÉNEK” ÚJRAFELFEDEZÉSE ÉS ÚJBÓLI MEGFOGALMAZÁSA

A fent említett szerzők egyik szembeötlő sajátossága mindenképpen a politikai nézeteikben rejlik. Michael Oakeshott például kiállt amellett, amit „konzervatív beállítottság”-nak hívott, míg Hayek legnagyobb alkotását, *A szabadság alkotmányát* a közismert „Miért nem vagyok konzervatív?” című utószóval egészítette ki.¹ Másfelől Ralf Dahrendorfot és Isaiah Berlont általában balközepes liberálisoknak tartják, míg Himmelfarbot és Kristolt egyértelműen a neokonzervativizmussal hozzák összefüggésbe. Plant pedig egy közismert angol munkáspárti politikateoretikus.

Ez a sokféleség sajátosnak tűnhet. És azt kell mondjam, hogy valóban az – az anglo-amerikai szabadsághagyomány sajátossága. Ez a hagyomány egyetlen politikai irányzatnak vagy csoportosulásnak sem monopóliuma. Eltérő politikai közösségek körében fejlődött ki és megkülönböztette őket az európai kontinensen található hasonmásaiktól. Talán úgy is mondhatnánk, hogy az anglo-amerikai hagyományban a baloldal konzervatívabb, mint Európában, illetve az anglo-amerikai hagyomány szerinti jobboldal liberálisabb, mint kontinentális párja. Ezzel azonban túlságosan leegyszerűsíténénk azt a komplex jelenséget, amely az elmúlt legalább három évszázad során alakult ki, és a „brit rejtély”, valamint az anglo-amerikai politikai hagyomány egyik meghatározó egyedi jellemvonását képezi.

Nem sokkal azután, hogy elkezdtem Popper „brit rejtélyét” tanulmányozni, rájöttem, hogy ez a téma egyáltalán nem új keletű, sőt, elég régi. Európában az angol kultúra rajongóinak több generációját foglalkoztatta a „brit rejtély”, legalább a „dicsőséges” 1688-as forradalom óta, az 1789-es francia forradalom után pedig talán még inkább. Popper „brit rejtélye” az angol rendezett szabadság európai hívei körében többféleképpen megfogalmazódott.²

1) Lásd Friedrich A. Hayek: „Miért nem vagyok konzervatív?”. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai. II. kötet.* Budapest, Atlantisz, 1993, 149–172.

2) Ian Buruma *Anglomania: A European Love Affair* (New York: Random House, 1998) című könyve az anglo-amerikai (itt főleg angol) hagyománynak az európai angломánok több generációjára gyakorolt hatásáról nyújt kiváló, szórakoztató és informatív áttekintést. Másfelől James W. Ceaser remekül összefoglalja az anglo-amerikai (itt főleg amerikai) tradíció elleni európai reakciót a *Reconstructing America: The Symbol of America in Modern Thought* (New Haven – London: Yale University Press, 1997) című lenyűgöző könyvében. Az anglo-amerikai politikai hagyomány kissé elfogult, de még mindig nagyon hatásos és alapos áttekintését találjuk Daniel Hannan (az Európai Parlament képviselője) nemrégiben megjelent könyvében, *How We Invented Freedom & Why It Matters* (London: Head of Zeus, 2013).

Azt is mondhatnánk, hogy a francia forradalom előtt a brit szabadság hívei a mai értelemben vett balközép álláspontot vagy az európai gondolkodás progresszív irányzatát képviselték. Alapjában véve ellenezték az abszolutizmust és vágyakoztak a szabadság után. Ezért üdvözölték a változást, még ha forradalmi úton történik is, ha egyszer már a reformok lehetetlennek vagy valószínűtlennek bizonyultak. Ez ad magyarázatot arra, hogy az angol szabadság hívei kezdetben miért támogatták az 1789-es francia forradalmat, melyről azt gondolták, hogy ugyanazoknak a szabadságeszméknek az európai kifejeződése volt, amelyek az 1688-as dicsőséges forradalmat és az 1776-os amerikai szabadságharcot is inspirálták.

Hamarosan azonban komoly csalódás érte őket, mivel a radikalizáció folyamata a mérsékeltek egyre nagyobb mértékű kiszorításához vezetett, majd onnan a robespierré-i „erény és terror uralmáig”. Ezt a folyamatot az angol Edmund Burke előre látta. Vezető whig lévén elkötelezetten védelmezte az 1688-as forradalom és az amerikai telepesek hagyatékát, valamint az ír katolikusok jogait és a brit-indiai jogállamot. Éppen ezért volt meglepő whig barátai számára, amikor könyörtelen támadást indított a francia forradalom ellen, despotizmussal vádolva azt. Ezután Burke a brit szabadság támogatói szemében szimbólummá lett az európai kontinensen. Ők is úgyszólván whigek voltak még a francia forradalom előtt, de azután fokozatosan egyre konzervatívabb álláspontra helyezkedtek, látva, hogy a baloldal a szabadságra rontott. Az európai burkeánus konzervatívok másrésztől viszont még nagyobb gyanakvással figyelték a francia forradalmat ellenző kontinentális konzervatívokat, mert ők meg az *ancien regime*-et támogatták. Burkeánus konzervatívok lévén az előbbieket elítélték a despotizmus minden formáját, függetlenül attól, honnan eredt, jobbról vagy balról.

Winston Churchill a burkeánus szemlélet és az európai kontinensre gyakorolt hatása egyik kései képviselője. Politikai karrierjét konzervatív párti parlamenti képviselőként kezdte, majd 1904-ben átpártolt a liberálisokhoz, és húsz évvel később, 1924-ben ismét visszatért a konzervatívokhoz. 1940 májusában azonban, amikor miniszterelnök lett, a parlament alsóházában főleg a munkáspárti és a liberális sorokból üdvözölték, tory képviselőtársai nem különösebben. Az európai konzervatívok még ma is túl liberálisnak tartják, a baloldal szerint pedig föltöbb konzervatív.

Ez a jelenség egy tartós, ámde kisebbségi politikai álláspontot teremtett az európai politikai kultúrában, melyet különféle elnevezésekkel illettek: britbarát liberális, britbarát konzervatív, britbarát szociáldemokrata, centrista, angolbarát, a brit iskola, Amerika-barát. Ám valójában jóval inkább egy állásfoglalás, mintsem politikai irányzat vagy program, és eltérő gondolkodásmódokat is magában foglalhat: egyesek inkább a balközéphez húznak,

míg mások a jobbközéphez. Elhivatottságuk centrumában a szabadság, egy rendezett és önuralommal bíró szabadság áll. Véleményem szerint Karl Popper „brit rejtélyét” ők testesítik meg a legjobban.

A „brit rejtély” megfogalmazásának számos verziója közül az egyik, és meglátásom szerint a legtalálób, Anthony Quinton nevéhez fűződik. Az ő közreműködésével készült *The Oxford History of Western Philosophy* egyik politikafilozófiával foglalkozó fejezetében Lord Quinton azt írta, hogy „a locke-i tanok franciaországi átvételének olyan hatása volt, akár az éhgyomorra fogyasztott alkoholnak”. Angliában, tette hozzá, Locke elvei „az abszolutista innováció elleni, nagyrészt konzervatív forradalom alátámasztását szolgálták”, míg Franciaországban Locke tanainak átvétele a francia forradalom radikalizmusához vezetett. Miért volt ez így?³

Gertrude Himmelfarb kicsit másként, de ugyanezt a problémát fogalmazta meg. Az európai brit iskola egy másik híres francia képviselőjét, Élie Halévyt idézve Himmelfarb így fogalmazott:

A „modern Anglia” igazi „csodája” (Halévy híres kifejezése) nem az, hogy megkímélte a forradalom, hanem hogy annyi forradalmat – iparit, gazdaságit, politikait, kulturálist – magába olvasztott már valódi Forradalom nélkül.⁴

Nem állítom, hogy megvan a válasz Lord Quinton kérdésére a locke-i eszmék La Manche csatornán túli hatásával kapcsolatban. Azt sem állítom, hogy meg tudnám magyarázni, amit Halévy és Himmelfarb „a modern Anglia csodájának” nevezett – és elgondolkodhatunk azon, hogy vajon létezik-e egyetlen helyes válasz ezekre a problémákra. De azt állítom, hogy ezek mind-egyike Popper „brit rejtélyének” egy-egy változata, melyről oly meghatóan beszélt 1988-ban azon a jeles napon. Talán Churchill fejében is a „brit rejtély” vagy az „angol csoda” gondolata motoszkált, amikor állhatatosan elhatározta, hogy négy kötetben megírja *Az angol ajkú népek történetét*. (Churchill már 1932-ben elkezdett dolgozni könyvén, és nem adta fel nagyszabású tervét, noha csupán 1956-ban tudta befejezni. Ez lett az utolsó az általa írt, összesen negyven kötetből.)

³ Anthony Quinton, 'Political Philosophy', in *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, ed. Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1994), 327.

⁴ Gertrude Himmelfarb, *Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition* (Chicago: Dee, 1995 [Knopf, 1968]), 292.

A JOGREND ÁLTAL KORLÁTOZOTT ÉS FELELŐS KORMÁNY:

A „BRIT REJTÉLY” LÉNYEGE

Amint azt a fentiekben kifejtettem, könyvem öt részéből négyet több (egész pontosan 14) olyan jelentős szerző bemutatásának szentelek, akik véleményem szerint a „brit rejtély” különféle aspektusait képviselik. Azonban majd csak az V. részben terjesztem elő a Karl Popper „brit rejtélyének” indító problémájával kapcsolatos általános megállapításaimat. Ezt követően visszatérek Anthony Quinton kérdésére, miszerint mi okozta, hogy Locke eszméinek franciaországi átvétele „az éhgyomorra fogyasztott alkohol” hatásához fogható. Ezután a korábban tárgyalt szerzők gondolataiból merítve megkísérlem az anglo-amerikai sajátosságok néhány összetevőjét meghatározni – európai szemszögből, amit én is képviselek.

Meglátásomat röviden így lehetne összefoglalni: Locke alapelvei „egy túlnyomóan konzervatív forradalom alátámasztását szolgálták Angliában” (és szerintem nagymértékben Amerikában is), mert a korlátozott és felelős kormány hagyományával ötvözték és azon belül értelmezték őket. Ez a hagyomány már előtte is – legalább a Magna Charta óta – létezett, éppen ezért nem az ő filozófiai alaptételeiből jutunk el ide – és ami azt illeti, egyéb első filozófiai alaptételekből sem. Ez másfelől azt jelenti, hogy a korlátozott és felelős kormány hagyománya összeegyeztethető lehet több – de semmiképpen sem az összes – filozófiai alaptétellel. A korlátozott és felelős kormányzás elvének kialakulásához egy hosszú folyamaton kellett „átvickélni” Angliában, melynek a Magna Charta és az 1688-as dicsőséges forradalom igen tanulságos momentumai voltak. Így tehát a korlátozott és felelős kormány nem volt új találmány, sem pedig szakítás a múlt tapasztalataival és fejlődési irányával, következésképp szintén nem tekinthető valamely filozófikus gondolkodásmód vagy egy adott fejlesztési terv eredményének. Nem egy politikai és végképp nem egy filozófiai program vagy nagyszabású terv – ahogy Karl Popper fogalmazna – terméke volt. Vagyis, a korlátozott és felelős kormányzás egy olyan politikai alapelv az angol ajkú népeknél, mely, Isaiah Berlin szavaival szólva, pluralista filozófiai alapokon nyugszik, és hosszú pedigréje jóval a modern kor vagy a modern demokrácia előtti időkhig nyúlik vissza. Gertrude Himmelfarb a brit és az amerikai felvilágosodást a franciával összevetve írta, hogy az előbbieket „a vallási türelem, a hit és a hitetlenség széles spektrumával való összeegyeztethetőség” jellemezte. Az angol ajkú népeknél a korlátozott és felelős kormány alapelveire ez – véleményem szerint – még ennél is inkább érvényes.

A korlátozott és felelős kormányzás koncepciója pontosan emiatt az alulról jövő, rendszertelen filozófiai háttér miatt – és nem ennek ellenére – igen jelentős következményekkel járt. Halévy híres, Himmelfarb által átvett kifejezésével élve, lehetővé tette, hogy Anglia már „annyi forradalmat magába olvasszon valódi Forradalom nélkül”. Az angol ajkú nemzeteknél ugyanez az alapelv rendkívüli mértékben befolyásolta a demokrácia vagy a népi kormányzás felfogását. A népi kormányzás a korlátozott kormányzás hagyományában a kormányzás korlátozásaként értendő, és ez a döntő szempont mind Burke, mind *A föderalista értekezések* esetében. A modern liberális demokráciát pedig egy olyan korlátozott és felelős kormányzási rendszerként képzelik el (ahol a választójog fokozatosan bővül mindaddig, míg teljessé nem válik), melynek fő célja a ténylegesen létező és békés életformák védelme, az amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat* híres szavaival – az élet, a szabadság és a boldogságra törekvés védelme.

Más szóval, az angol ajkú nemzetek körében a népi kormányzás nem az *egy személy vagy néhányak általi abszolutista és reakciós kormányzás leváltása a többség általi abszolutista és progresszív kormányzással*. Ahogy Popper is rámutatott, az anglo-amerikai hagyományban a népi kormányzás legfőképpen a rossz kormányok vérontás nélküli eltávolításáról és a zsarnokság elkerüléséről szól. Tehát nem arról, hogy ki kormányozzon, sem pedig egy állítólagosan jó kormány korlátlan hatalommal való felruházásáról az emberek vagy az „általános akarat”, esetleg egy tökéletes vagy „felvilágosult” társadalom megvalósítását célzó program nevében.

RACIONALIZMUS: KRITIKAI VAGY DOGMATIKUS?

Ezzel szemben Európában a liberális demokráciát leginkább egy racionalista program, egy radikálisan új társadalmi „tervezet” politikai kifejeződéseként ábrázolja az a hagyomány, amit Popper, Hayek, Berlin és Dahrendorf dogmatikus racionalizmusnak, és amelyet Oakeshott pusztán racionalizmusnak, vagy a szkepticizmus vagy tökéletlenség politikájának ellentétéként a szenvedély vagy hit politikájának nevezett. Azaz, amíg Angliában és Amerikában a liberális demokrácia a létező életformák védelméből alakult ki, addig a kontinentális Európában a demokráciát – mind bírálói, mind egyes pártfogói – valamely, a létező életformákat megváltoztató programmal hozták összefüggésbe. Ennek a programnak többféle célkitűzése lehet – szekularizáció, modernizálás, felvilágosodás, egyenlőség, morális semlegesség stb. –, de legfőbb sajátossága a meglévő életformák iránti ellenséges hozzáállás. Himmelfarb kiemelte, hogy ez egyfajta, a felvilágosult jövő nevében foly-

tatott kultúrharc a maradi múlt ellen, mely többek között „áthidalhatatlan szakadékot” képez „az értelem és a vallás között”.

Magyarán szólva, ez az ellenséges hozzáállás leginkább abból fakad, hogy ezek az életformák „már” megvoltak; alapjuk a szokás, a hagyomány, a beidegződés és a sajátos kötelek, ahogy Michael Oakeshott fogalmazott. Egyszóval, nem az „Értelem” alkotásai. (Az európai kontinensen a kérdés tehát nem valamely konkrétan adott racionalista tervezés által támogatott célkitűzés kíváncsi vagy nemkíváncsi volta. Az angol és amerikai liberális demokráciákban amúgy is a rivális pártok közötti választási verseny során és nem önjelölt szószólók kénye-kedve szerint dől el a kérdés, hogy milyen legyen a demokrácia „terve”).

Oakeshott „Politikai racionalizmus”, valamint Popper „A hagyomány racionalis elmélete felé” című esszéje (melyekre részletesen kitérek a vonatkozó fejezetekben) véleményem szerint az európai politikában uralkodó gondolkodásmód leghathatósabb jellemzéseit és kritikáit tartalmazza. Érvelésem bevezetéseként egyelőre az anglo-amerikai és az európai hagyomány közti eltérés két politikai következményét szeretném csak kiemelni.

Az *első*, hogy Angliában és Amerikában a demokrácia iránti politikai elhivatottságnak nem kötelező velejárója a filozófiai, erkölcsi és közpolitikai nézetek egységessége. Az elit és a nép körében is rivális nézetek vetélkednek egymással. Ezt a versenyt amúgy a szavazólistáktól csak részben függő választási rendszer nagyban erősíti – Karl Popper ezt nem győzte hangsúlyozni. Európában, ezzel ellentétben, az elitista monopólium és az elitista egységesség támogatója mind egy félrevezető demokraciáfelfogás, mind pedig a pártalapú választási rendszer. Emiatt szakadék képződik a politikai elit és a választók között – az előbbi semmibe veszi a választói érdekeket, míg az utóbbiak elidegenedve érzik magukat a képviselőiktől. Ez a liberális demokráciát több szempontból is komolyan veszélyezteti, de kettőt mindenképpen említsünk meg: az elit részéről az avantgardizmust (vagy Burke szavaival, „az innováció despotizmusát”), a választók jelentős részéről pedig a hajlamot a radikális, populista és demokráciaellenes demagógiák követésére.

A *második*, hogy az európai demokráciák erkölcsi atmoszférája eddig is hajlamos volt és ezután is hajlandó lesz visszatérni a morális és episztemológikus relativizmushoz. Az európai demokraták csak nagy nehézségek árán tudtak szembeszállni a relativizmussal. A relativizmus az európai elit által a demokráciával azonosított modern dogmatikus racionalizmus kényszerű terméke. Mivel lehetetlen célt tűz ki – az előfeltevések nélküli racionalis bizonyosságot, így fogalmaz Popper –, a dogmatikus racionalizmus apránként elpusztít minden egyes, a kultúránk, szokásaink és hagyományaink alapjait képező normát. A dogmatikus racionalizmus feltevésmentes bizonyosság-

keresése semmilyen mércét nem kímél – sem az amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat* szent szavait, miszerint „minden ember egyenlőnek születik”, s még kevésbé a brit úriemberek magatartáskódexét. Más szóval, a bizonyosság keresése, mely a dogmatikus racionalistáknál oda vezetett, hogy elpusztítsanak minden feltételt, melyet nem tudtak feltevésektől mentesen bizonyítani, végül arra az általános érvényű bizonyosságra juttat, hogy az egyetlen megbízható erkölcsi norma az, hogy nincsenek erkölcsi normák. Összefoglalva, így vezet a dogmatikus racionalizmus a feltétel nélküli relativizmushoz.

A dogmatikus racionalizmus reprodukálja önmagát, egyre terebélyesebb lesz egészen addig, míg végül elszakad a józan észről és a hétköznapi emberektől. A demokrácia racionalista felfogása és az elitet a választóiktól eltávolító választási rendszerek együttes kölcsönhatása elkerülhetetlenül egyre vadabb racionalista képzelgéseket és egyre vadabb relativista atmoszférát táplál. Mivel Európában a demokráciát legfőképpen egy dogmatikus racionalista programnak tekintik, és mivel a dogmatikus racionalizmus relativizmushoz vezet, a nem relativista demokráciák Európában reménytelenül küzdenek azért, hogy a relativizmussal szemben a demokráciának platformot teremtsenek. Ez a küzdelem mindaddig reménytelen marad, amíg ezt a platformot a dogmatikus racionalizmuson belül vagy annak elfogadható módon kívánják megteremteni.

Az ebből fakadó probléma az, hogy a relativizmus elpusztítja azokat a morális és szellemi bázisokat, melyek segítségével megérthető, hogy a többi alternatívához képest miért jobb a liberális demokrácia. Más szóval, a relativizmus átfogó bizonyossága lett, hogy a morálra és az erkölcsökre semmit sem lehet alapozni, nem is szólva a kötelességről vagy a becsületről, sőt, manapság a tudományos ismeretekről sem. Végül még a szabadság és a liberális demokrácia is csak egy „történet” lesz a sok közül. Ha minden az önkényes akarat eredménye, akkor miért is tekintsük a liberális demokráciát jobbnak ellenfeleinél?

A SZABADSÁG SZELLEME ÉS AZ ARANYLÁNC

A fenti kérdésre a huszadik században „egy egész egyszerűen nagy ember” adott választ (itt Geoffrey Elton Himmelfarb által idézett kifejezésével élünk), mégpedig Winston Churchill.⁵

5| Geoffrey R. Elton, *Political History: Principles and Practice* (New York, 1970), 71.; idézi Gertrude Himmelfarb in *The Moral Imagination: From Edmund Burke to Leonel Trilling* (Chicago: Dee, 2006), 197.

Mint majd a IV. részben kifejtem, véleményem szerint Churchill kommunizmus- és nácizmusellenességének legfőbb oka elsősorban nem ideológiai kérdés volt („ronda egy kifejezés”, mondta Churchill). Nem is állított fel szisztematikus rivális ideológiát a kommunizmussal és a nácizmussal szemben. Churchill számára e két ideológia azon törekvése volt a legrémisztőbb, hogy fentről akarták újjászervezni a civil és a társadalmi életet úgy, hogy a meglévő életformákra ráerőltetnek egy totális ideológián alapuló deduktív tervet (vagy, ahogy Anthony Quinton és Michael Oakeshott fogalmazott, egy tökéletes rendszert). Hitler tizedes, a volt szocialista Mussolini, valamint Lenin és Sztálin kommunista ideológiája esetében Churchill azok nyers fanatizmusát látta, akik saját féktelen akaratok gyakorlása érdekében minden korláttól meg akarnak szabadulni: az alkotmányos kormányzástól a judeo-keresztény valláson át, a gentlemantudaton, a polgári, politikai és gazdasági szabadságjogokon, a magántulajdonon, a családon keresztül az egyéb decentralizált civil intézményekig mindentől.

Winston Churchillnél véleményem szerint a szabadság és a demokrácia elsősorban az emberek spontán vagy már létező életformáinak megóvása. Ezek az életformák a valódi emberek otthonaiban öltenek testet, melyet őseiktől örököltek és utódaiknak majd továbbadnak, és a generációk közötti spontán párbeszéd során fokozatosan adaptálódnak és az új körülményeknek megfelelően kényelmesebbé válnak. De ezeket önkényes akarattal, a tökéletesség vagy egy hatalom absztrakt rendszerével sosem lehet és nem is szabad átalakítani. Az ember, mint személy vagy egyén, az első a kormány előtt, mely utóbbinak legfőbb célja az emberek élethez, szabadsághoz és boldogságra törekvéséhez való jogának védelme. Ez a szabadságfogalom az alapja William Pitt alábbi csodálatos gondolatának 1763-ból:

A kunyhójában a legszegényebb ember is ellenállhat a korona minden hatalmának. Lehet az törékeny; vagy a teteje rozoga; a szél is átfúhat rajta; a vihar is betalál, az eső is beeshet – de Anglia királya be nem mehet; az összes seregei se merjék átlépni e romos lakhely küszöbét!⁶

Ezt a fajta szabadság- és demokráciafelfogást Churchill számtalanszor megfogalmazta. Édesapja, Sir Randolph Churchill politikai nézeteinek bemutatása minden kétséget kizáróan az egyik legmegkapóbb esete ennek:

6| Id. William Pitt parlamenti felszólalása a közvetett adó törvényjavaslatához az Alsóházban (1763. március), idézi Lord Brougham, *Historical Sketches of Statesmen Who Flourished in the Time of George III* (1855), I, 42.

...semmi okot nem látott arra, hogy miért ne lehetne az egyház és az állam, a király és az ország régi dicsőségét a modern demokráciával összeegyeztetni; vagy a dolgozó néptömegek miért ne lehetnének a legfőbb védelmezői azoknak a régi intézményeknek, melyek az ő szabadságukat és haladásukat biztosították. A múlt és a jelen, a hagyomány és a haladás e szövetsége, ez az aranylánc, mely még soha el nem szakadt, mert túl sosem feszítették, jelenti az angol nemzeti lét sajátos értékeit és független minőségét.⁷

A 13. fejezetben látni fogjuk, hogy ebben a tekintetben Winston Churchill lényegében annak közvetítője és örököse, amit a történész A. L. Rowse „az angol szellem”-nek nevezett. Rowse úgy fogalmazott, hogy „az angol szellem” fő jellegzetessége az *angst* (félelem) vagy *ennui* (közöny) teljes hiánya:

Az angol szellem lényege a boldogság, az élettel való belső megelégedettség, ami megmagyarázza az angol ember legalapvetőbb vágyát, hogy hagyják őt békén, és azt, hogy hajlandó másokat is sorsára hagyni mindaddig, amíg meg nem zavarják a nyugalomát.⁸

Ahogy Bagehot és Oakeshott megfogalmazta, ez egy pozitív beállítottság, a boldogság, az életöröm és ama kiváltság belülről fakadó érzése, hogy az ember azt az életformát élvezheti, ami a sajátja, ami számára jól ismert, és nem kívülről erőltették rá. És szkeptikus beállítottság a politikai kalandokkal, a szellemi divatokkal, a tökéletességelméletekkel és mindenféle szaktudorral szemben, aki azt állítja, hogy ő képes legjobban megszervezni az oktatást, a kultúránkat és szellemi életünket. Egyszóval, ez a tökéletlenség politikája, mely szándékosan nem törekszik tökéletes rendszerré válni, és forrása az a beállítottság, hogy a szabadságot élvezni és bármi áron védelmezni kell.

A SZABADSÁG HAGYOMÁNYA

Röviden összefoglalva, ez a könyv a liberális demokrácia szellemi ügyét kívánja szolgálni. Megállapítást nyer majd, hogy a dogmatikus racionalizmus és alakmása, a relativizmus keretein kívül kell az igaz ügyet keresni. Valamint az is, hogy ez megvalósítható és meg is valósult az anglo-amerikai törvény szerinti szabadság hagyományának keretein belül.

⁷ Winston S. Churchill, *Thoughts and Adventures* (London: Butterworth, 1934), 52.

⁸ A. L. Rowse, *The English Spirit: Essays in History and Literature* (London: Macmillan, 1945), 36.

E tekintetben remélem, hogy könyvem érdemben hozzájárul majd az ún. „angolszász”-ellenes gyanakvó légkör elosztatásához, mely európai körökben annyira jellemző. Nem áll szándékomban viszont egy ezzel szemben álló, bármifajta Európa-ellenes légkör támogatása sem. Tehát, hogy ezt teljesen világossá tegyem, egy utószó hozzáadása mellett döntöttem, melyben röviden bemutatom majd azt a szemléletet, amit Ralf Dahrendorf nyomán „szkeptikus Európa-párti”-nak mondanék, szemben az egyszerűen euroszeptikussal vagy épp rajongóval. Érdemes még itt a bevezetésben felidézni, amit Churchill mondott 1956-ban, *Az angol ajkú népek története* előszavában:

Minden nemzetnek vagy népcsoportnak megvan a maga története. A megpróbáltatásokat és küzdelmeket ismernie kell mindenkinek, aki meg akarja érteni azokat a problémákat, veszélyeket, kihívásokat és lehetőségeket, amelyeket a mai idők támasztanak elénk. Ez a tudás nem arra szolgál, hogy felélessze a hatalom egy új szellemét, vagy nemzeti ambíciókat támogató történelemfelfogást teremtsen a világbéke kárára.⁹

Továbbá, azt is szeretném még megemlíteni, hogy a könyvben tárgyalt és nagyra becsült 14 szerző közül hét nem brit vagy amerikai származású, hanem európai. Van két francia (Aron és Tocqueville), két német (Strauss és Dahrendorf), két osztrák (Popper és Hayek), illetve egy lett születésű (Berlin). A szabadság anglo-amerikai hagyományának méltatása és az értelmezésére tett kísérletem remélhetőleg elősegíti majd a szabadsághagyomány jobb megértését – olyan tradíció ez, melyet mindenki, aki a szabadságot nagyra becsüli, a magáénak tudhat. Végezetül csatlakoznék Timothy Garton Ash véleményéhez, aki az egység és az egységen belüli sokféleség fontosságát hangsúlyozta a nyugati vagy – ahogyan ő méltán nevezte – a szabad világban.¹⁰ Műve egyik fő témája, hogy a szabadság anglo-amerikai hagyománya szabad világunk alappillére.

⁹ Winston S. Churchill, *A History of the English-Speaking Peoples* (New York: Barnes–Noble, 1993 [1956]), xix–xx.; a magyar kiadás (úő: *Az angol ajkú népek története*. Budapest, Európa, 2004) nem tartalmazza ezt az előszót.

¹⁰ Timothy Garton Ash, *Free World: Why a Crisis of the West Reveals the Opportunity of Our Time* (London: Lane, 2004).

I. RÉSZ

SZEMÉLYES HATÁSOK

1 | KARL R. POPPER

A NYITOTT TÁRSADALOM ÉS ELLENSÉGEI

Karl Raimund Popper 1902-ben született Bécsben, és a dél-londoni Kenleyben hunyt el 1994-ben. Műveiben leginkább a tudományfilozófiával foglalkozott, és ezen a területen nagy hatással volt – a tudósokra talán sokkal inkább, mint a filozófusokra. A politikafilozófia területén tett rövid kalandozása – *A nyitott társadalom és ellenségei* (1945), valamint *A historicizmus nyomorúsága* (1944–45) – viszont meghozta számára a világhírt, és ezeket szinte minden nyelvre le is fordították. Bertrand Russell és Isaiah Berlin szerint Popper marxizmuskritikája megsemmisítő erővel bír. Sőt, Russell még tovább ment, amikor azt mondta, hogy *A nyitott társadalom és ellenségei* a nyugati demokráciák egyfajta Bibliája. Számos nyugati demokráciában a bal- és a jobbközép politikai vezetői egyértelműen elismerték Popper befolyását. Németországban például Popper munkáihoz vagy a róla írt könyvekhez Helmut Schmidt szociáldemokrata és Helmut Kohl kereszténydemokrata kancellár írt előszót. Portugáliában, mások mellett, Mário Soares (a Szocialista Párt kommunizmusellenes alapítója) és Diogo Freitas do Amaral (a Kereszténydemokrata Párt alapítója) is az öreg filozófus csodálójának vallotta magát. 1992-ben, majd 1993-ban abban a megtiszteltetésben volt részem, hogy elkísérhettem őket a Sir Karl kenley-i otthonába tett látogatásaikon.

Karl Popper saját könyveit, *A nyitott társadalom és ellenségeit* és *A historicizmus nyomorúságát* a 20. század két totalitárius rendszere, a nemzetiszocializmus és a kommunizmus ellen, illetve a liberális demokrácia védelmében hirdetett „hadiállapot”-ként jellemezte. (*A historicizmus nyomorúságát* így ajánlotta az olvasóknak: „Emlékül mindazoknak, bármely felekezethez, nemzethez vagy fajhoz tartoztak is, akik a történelmi elrendelés megmásíthatatlan törvényeibe vetett fasiszta vagy kommunista hit áldozatául estek.”¹¹) Popper mindkét könyvét Új-Zélandon írta, ahová száműzetésbe ment feleségével 1937-ben, egy évvel az Anschluss előtt, amikor Hitler hadserege

¹¹ Karl Popper, *The Poverty of Historicism* (London: Routledge – Kegan Paul, 1957), iii.; Kelemen Tamás fordítása, in uő: *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest, Akadémiai, 1989, 23.

annektálta szülőhazáját, Ausztriát. Érdemes röviden felidézni ennek az új-zélandi száműzetésnek a gyökereit, mely paradox módon egy kecsegtető meghívással indult, Angliába, a Cambridge-i Egyetemre.

1935 végén, 1936 elején Karl Popper kilenc hónapot töltött Angliában. A látogatás oka az volt, hogy több előadói meghívást kapott angliai egyetemekre, első könyve, a *Logik der Forschung* (A tudományos kutatás logikája) megjelenését követően. Ezt a könyvet csak 1959-ben fordították le először angol nyelvre, *The Logic of Scientific Discovery* címmel. A német kiadásnak viszont jelentős visszhangja volt Angliában. Popper több egyetemen is tartott előadásokat, így Oxfordban, Cambridge-ben és a londoni Gazdasági és Politikatudományi Főiskolán (London School of Economics and Political Science, LSE), ahol találkozott egy bécsi honfitársával, Friedrich A. Hayekkel, és életre szóló barátságot kötöttek. Popper 33 éves volt ekkor, és az Angliában eltöltött háromnegyed év „útmutatás és kinyilatkoztatás volt” számára – írta önéletrajzában: „Az emberek egyenessége, jóindulata és politikai felelősségérzete a lehető legmélyebb hatást gyakorolta rám.” Valójában a Churchill iránti mérhetetlen csodálata ezen a ponton kezdődött: „Szomorúan tapasztaltam, hogy csak egyetlen ember volt – Winston Churchill –, aki megértette, hogy mi történik, de sajnos őt senki sem támogatta.”¹²

Ezért bizonyára nagy öröme szolgált, amikor 1936 novemberében vendégtanári meghívást kapott a Cambridge-i Egyetem Etika Tanszékétől. De még az évben, röviddel karácsony előtt történt, hogy Popper kedvező választ kapott az új-zélandi Christchurch városában található Canterbury Egyetem Kollégiumától, ahol korábban egy tanári állást pályázott meg. Önéletrajzában meg is magyarázta, hogy „ez egy igazi állás volt, míg a Cambridge által felajánlott vendégtanári pozíció a politikai menekültnek szólt”. Feleségével szívesebben mentek volna Cambridge-be, de „felmerült, hogy ez az ajánlat talán átadható valaki másnak”. Ezután javasolta is, hogy az egyetem hívja meg egyik barátját, Fritz Weismant a Bécsi Körből – ami meg is történt. Karl Popper így tehát egyik barátjának ajánlotta fel állását a neves Cambridge-i Egyetemen, és röviddel ezután, 1937 február–márciusában hajóra szállt, és elutazott egy messzi egyetemre a távoli Új-Zélandon.

Akkoriban, Popper emlékei szerint, Új-Zélandra hajóval öt hétig tartott az út, és egy levélre aligha érkezett válasz három hónapon belül. Popper nagyra értékelte Új-Zéland békéjét, legalábbis kezdetben. Azt írta, az volt

a benyomása, hogy „Új-Zéland a legjobban kormányzott ország a világon, és hogy nagyon könnyű is kormányozni”. (Ha jól emlékszem, nekem azt mondta, hogy „Új-Zéland volt a legszebb, a legszabadabb és... a legunalmasabb ország”, amit valaha ismert.)

Popper szellemi alkotó munkájához az új-zélandi csend és nyugalom teljesen megfelelt. Bár nehéz tanári feladatokra kötelezte el magát, mégis meg tudott írni két mesterművet 1938 és 1943 között: *A nyitott társadalom és ellenségei* és *A historicizmus nyomorúságát*. A művek megírását követően viszont nehéz időszak következett. A publikációt több kiadó is elutasította, ami szörnyű sorscsapásként érte Poppert. Végül barátai, Ernst Gombrich (a híres művészettörténész) és Friedrich Hayek találtak egy kiadót és ezzel megmentették az életét (így fejezte ki magát). *A nyitott társadalom* Londonban jelent meg a Routledge és Kegan Paul kiadó gondozásában 1945-ben. *A historicizmus nyomorúsága* pedig, miután a nagynevű *Mind* folyóirat elutasította, az *Economica* három egymást követő számában látott napvilágot 1944–45-ben, majd Hayek szerkesztésében könyv formában. Angliában csak 1957-ben jelent meg, az átdolgozott és bővített kiadás.

Popper még 1945-ben meghívást kapott Hayektől, hogy tanítson a londoni Gazdasági és Politikatudományi Főiskolán. Ezúttal Popper azonnal igent mondott. 1946 januárjában érkezett meg feleségével Angliába, és életük végéig ott is maradtak. Büszke és boldog angol állampolgárok lettek. 1964-ben Erzsébet királynő lovaggá ütötte Poppert. A neki írt leveleimben mindig „Professzor Sir Karl Popper”-nek szólítottam. Egyszer, amikor megkérdeztem tőle, hogy a portugál elnök melyik nagykövetet (az angolt vagy az osztrákot) hívja meg az ő lisszaboni előadására, gondolkodás nélkül rávágta: ha nem tudjuk mindkettőt meghívni, akkor feltétlenül a brit nagykövet legyen. (Meghívtuk mindkettőt, természetesen.)

FALLIBILIZMUS ÉS A NYITOTT TÁRSADALOM

A nyitott társadalom és ellenségei megjelenésének közvetlen hatása a marxizmus megsemmisítő kritikáján alapult. A mű hatására ifjú marxisták százai, talán ezrei ismerték fel a marxista doktrína intellektuális és morális hiányosságait. Ez volt, véleményem szerint, Popper első nagy adománya a szellemiségnek a 20. század második felében: a marxizmus kritikája egy, a szabadságon és a személyes felelősségen alapuló civilizáció védelmében érvelve. Popper marxizmuskritikáját, ezzel együtt a tágabb értelemben vett politikafilozófiáját valójában saját ismeretelmélete inspirálta, és azon is alapult. Bár semmi esetre sem állítom, hogy szakértője lennének ennek a témá-

^{12]} Karl Popper: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography* (London, Routledge, 1992), 111–112. (eredetileg „Autobiography of Karl Popper”, in *The Philosophy of Karl Popper*, ed. Paul Arthur Schlipp [Illinois: Open Court, 1974]); Pintér G. Gábor – Pintérné Lederer Vera fordítása, in uő: *Szüntelen keresés: intellektuális önéletrajz*. Budapest, Áron, 1998, 101.

nak, de politikafilozófiájának megértéséhez talán szükséges lehet röviden összefoglalnunk Popper fallibilista ismeretelméletét.

Popper tudományfilozófiájának kiindulópontja, melyet eredetileg *A tudományos kutatás logikája* című könyvében írt le (ahogy korábban már említettem, ez először német nyelven jelent meg 1934-ben), egy nagyon egyszerű megfigyelés: gyakran „az univerzális kijelentések aszimmetriája”-ként is emlegetik. Ezen aszimmetria alapja az a tény, hogy miközben nincs annyi véges számú (pozitív) megfigyelés, mely lehetővé tenné egy univerzális állítás határozott megerősítését, csupán egyetlen (negatív) megfigyelés elegendő az állítás hamissá tételéhez vagy megcáfolásához. Azaz, egy klasszikus példát idézve: teljesen függetlenül attól, hogy eddig már hányszor láttunk fehér hattyút, soha nem lehetünk biztosak benne, hogy minden hattyú fehér – mivel holnap valaki láthat egy feketét. Ugyanakkor egyetlen fekete hattyú észlelése elegendő annak felismeréséhez, hogy a „minden hattyú fehér” univerzális állítás hamis.

Popper az univerzális kijelentések ezen aszimmetriájára alapozta egész fallibilista ismeretelméletét, különösen a tudományos megismerés elméletét. Lényegében úgy vélte, hogy a tudományos megismerés nem az induktív módszeren, hanem inkább a feltevések és cáfolatok folyamatos interakcióján alapul (innen az 1963-ban megjelent esszégyűjtemény, a *Feltevések és cáfolatok* [*Conjectures and Refutations*] címe is, melyre többször hivatkozni fogunk ebben a fejezetben, mivel a Popperrel foglalkozó szakirodalom szerint ez mutatja be legjobban az elméletét). Ha egy tudós kérdésekbe vagy problémákba ütközik, a megoldás érdekében feltevéseken alapuló teóriákat fogalmaz meg. Majd ellenőrzi őket a valóságban. Ha nem igazolódnak be, akkor helyesbíti (vagy egyszerűen elveti) őket, és új elméleteket alkot, melyeket megint csak ellenőrizni kell. Ám ha egy teória eközben nem lett megcáfolva, attól az még nem tekinthető bizonyítottnak. Csupán igaznak tartjuk, és el kell ismerni, hogy egy későbbi, szigorúbb ellenőrzés során hamisnak bizonyulhat. Tehát tudásunk alapvetően feltevéseken alapul, és próbálgatások, illetve hibák által fejlődik. „Nagyon keveset tudunk és sokat hibázunk, viszont tanulhatunk a hibáinkból” – ez volt Popper egyik kedvenc mondanása.

A megismerési folyamat ezen elméletének szerteágazó tételei közül kettő különösen fontos szerepet tölt be Popper politika- és erkölcsfilozófiájában. Az egyik a tudományos és nem tudományos állítások közötti demarkációs kritérium: egy állítás csak akkor tudományos, ha ellenőrizhető, azaz megcáfolásra alkalmas.¹³ Ez döntő jelentőségű szempont Poppernél a marxista his-

13| A témával kapcsolatban lásd *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge* (London: Routledge – Kegan Paul, 1963), főként a 11. fejezet: 'The Demarcation between Science and Metaphysics', 253–292.

toricizmus kritikájában. A másik, hogy a megismerési folyamat alapfeltétele az elméletek kritizálásának, ellenőrzésének és megcáfolásának lehetősége. Más szóval, a megismerési folyamathoz elengedhetetlen a bíráló szabadsága.

A bíráló szabadságának elismerése vagy elutasítása Popper szerint az alapvető különbség egy nyitott és egy zárt társadalom között. Az előbbi a racionális bírálatokon keresztül teret enged a bíráló szabadságának, ezzel a törvények és a szokások fokozatos megváltoztatásának. Utóbbi viszont a törvényeket és a szokásokat a bírálatra és az egyéni értékelésre immunis tabuknak tekinti. *A nyitott társadalom és ellenségei* 10. fejezetében Popper szenvedélyesen és hathatósan érvel a nyitott társadalom eszménye mellett, melynek eredetét az i. e. 5. századi athéni felvilágosodás demokratikus és individualista kereskedő-tengerjáró társadalmához vezeti vissza, és éles ellentétbe állítja a kollektivistá és kereskedelemellenes spártai zsarnoksággal.

Popper szerint a nyugati liberális demokráciákat a náci és a kommunista totalitarizmussal szembehelyező 20. századi konfliktus lényegében ahhoz a konfliktushoz hasonlított, mely az athéni demokráciát sodorta ellentétbe a spártai zsarnoksággal. A modern liberális demokráciák egy, a múlt zárt törzsi és kollektivistá társadalmainak fokozatos nyitását felölölő folyamat örökösei – mely tendencia Athénben és más hajós kereskedő civilizációkban (mint amilyen a sumer) vette kezdetét. Amellett, hogy Poppert nem különösebben foglalkoztatja a kereskedelem, tény, hogy a tengeri kereskedő kultúrák erősebb hajlamot mutatnak a szellemi nyitottságra, ami talán annak tudható be, hogy eltérő kultúrákkal kerülnek kapcsolatba, és ez arra ösztönzi őket, hogy kritikusan átértékeljék, igazolják és talán meg is reformálják saját törvényeiket és hagyományaikat.¹⁴

A DEMOKRÁCIA KÉT ELMÉLETE

Popper, mint a liberális demokráciák megalkuvást nem ismerő védelmezője, a demokráciával kapcsolatos általános – a demokráciát az emberek, a többség vagy az ún. „népszuverenitás” kormányzásán alapuló rezsimként meghatározó – elméleteket éles kritikával illette. Először is azt állapította meg, hogy az efféle „népszuverenitási” elméletek egy olyan hagyomány részét képezik, amely a legjobb politikai rendszert a „ki uralkodjon?” kérdésre adott legjobb válasz alapján határozná meg. De ez a kérdés, folytatja Popper, mindig paradox válaszhoz vezet. Ha például a legjobb rendszert úgy definiáljuk, hogy azt egy egyén – talán a leghölcsőbb, a legerősebb vagy a legjobb – kell, hogy

14| A nyitott társadalom és a liberális demokrácia alapelveiről lásd a *Conjectures and Refutations* 10. fejezetét, 'Public Opinion and Liberal Principles', 347–354.

kormányozza, akkor – a legjobb rendszer meghatározása értelmében – az adott egyén másokra vagy mindenkre átruházhatja a hatalmat, mivel az ő feladata ezt eldönteni. És ezen a ponton paradoxonba ütközünk: a legjobb rendszer definíciója értelmében hozott döntés a rendszer elpusztításához vezet. Mindegy, hogy a „ki uralkodjon?” kérdésre milyen választ kapunk (egy vagy több személy, vagy mindenki kollektíven), ez a paradoxon mindenképpen bekövetkezik. A paradoxon magából a kérdés természetéből fakad – válaszként *embereket* és nem a legjobb rendszer megőrzését lehetővé tevő *szabályokat* kellene megjelölni.

Popper demokráciaelmélete éppen ezért egy másik típusú kérdésre adott válasz eredménye – nem az a kérdés, hogy *ki* kormányozzon, hanem inkább az, *hogyan* előzhető meg a zsarnokság, és *hogyan* lehet erőszak nélkül kormányt váltani. E cél megvalósításának eszköze tehát egy olyan szabályrendszer, mely lehetővé teszi a hatalom gyakorlásának egyidejű indítványokkal történő megváltoztatását, valamint a már hatalmon lévőket megakadályozza abban, hogy az őket oda juttató szabályokat eltöröljék. Következésképpen, egy reprezentatív vagy demokratikus kormány úgy jön létre, mint a hatalom-megosztásra, az ellenőrzésre és az egyensúlyra, a jogi garanciákra vonatkozó törvények közül egy és csakis egy; röviden – mint egy alkotmányos vagy a jogrendszer által korlátozott kormány.

Akárcsak *A föderalista értekezések* vagy Edmund Burke, Popper elmélete a reprezentatív vagy felelős kormányt a hatalom korlátozásának egyik eszközeként mutatja be, és nem úgy, mint az abszolút hatalom forrását, mely egyénekre, csoportokra vagy mindenkre átruházható. Ez tisztán összecseng Popper ismeretelméletével, miszerint semmilyen ismeretforrás nem rendelkezik végső autoritással, a hangsúly teljes mértékben a rivális feltevések közötti kölcsönös ellenőrzésen van – a rivális feltevések közötti kölcsönös cáfolatok megkísérlése mellett.

Emiatt Popper úgy vélte, hogy egy ilyen demokráciafelfogásnak az egyéni választókerületeken alapuló többségi elvű választási rendszer felel meg leginkább (ezt az angol ajkú országokban gyakran „a győztes mindent visz” elveként emlegetik), mely nagyobb fennhatóságot biztosít a választóknak a megválasztottak felett; lehetővé teszi a többségi körök kialakulását, ezáltal kedvez az erős kormányzat és a konzisztens ellenzék közötti kölcsönös ellenőrzésnek; valamint elejét veszi a kormányzati és ellenzéki körök koalíciók általi összemosódásának.¹⁵

15| Popper demokráciaelméletének átütő erejű összefoglalása a Mário Soares portugál elnök által kezdeményezett, *Balanço do Século (Egy huszadik századi áttekintés)* című előadás-sorozat keretében 1988-ban elhangzott, „Lisszaboni konferencia” című beszédében található. A beszéd megjelent az *Economist* brit hetilap 1988. április 23-i

TÁRSADALOMJAVÍTÁS: FOKOZATOSSÁG KONTRA UTÓPIA

Karl Popper korlátozott kormánya azonban nem passzív kormány, melynek funkcióit mereven előre meg kellene határozni. A zsarnokság megelőzését célzó alkotmányos korlátozásokon belül minden egyes kormány funkciót és egyedi politikáját racionális vitáknak és próbálgatásoknak kell alávetni. Ám a nyitottság a próbálgatásos módszer iránt egyben korlátozást is jelent a kormányzati beavatkozás milyenségét illetően: a kísérletezésen és próbálgatáson alapuló tudományos magatartással csak egy fokozatos, nem pedig egy globális vagy utópikus beavatkozás egyeztethető össze. Ez a Popper számára mindennél fontosabb megkülönböztetés nagyrészt az általa ismertetett, a kritikai és a dogmatikus vagy komprehenzív racionalizmus közötti különbségtételből ered (melyről később még bővebben lesz szó). Míg az előbbiben a gondolkodást lépcsőről lépésre vagy időszerűen vezérlik a problémák, az utóbbiban a gondolkodást az a mindent átfogó funkció irányítja, hogy megvesse az alapokat, majd azokból újratervezzon.¹⁶ Hasonlóképpen, a fokozatos társadalomjavítás a fokozatosan felmerülő problémák fokozatos megoldásait teszteli. Az utópikus társadalomrendezés ezzel ellentétben azt feltételezi, hogy az összes fokozatosan felmerülő problémával csakis a társadalom egészének átalakítása révén lehet szembenézni. Ez az átalakítás egy más társadalom globális terveinek kidolgozásán alapul.

Az utópikus társadalomjavítást illetően az alapvető hiba az, hogy figyelmen kívül hagyja az emberi cselekedetek véletlenszerű hatásait. Ezek a hatások természetüknél fogva nem ismerhetők előre – csupán próbálgatások révén ismerszenek meg, éppen ezért a közpolitika állandó és fokozatos korrekciójához és reformálásához kell, hogy vezessenek. Ez, tehát a fokozatos korrekció lehetősége az, amit a liberális demokrácia és a lépcsőről lépésre történő társadalomalakítás biztosít – s ami mindig a rivális felvetésekből eredő kritikának és az elért eredmények nyilvános ellenőrzésének tárgya.

Az utópikus társadalomjavítás képtelen ugyanezt a fejlődési képességet felmutatni. Tekintve, hogy egy átfogó tervezet alapján működik, minden egyes kudarcot annak fognak tulajdonítani, hogy a tervet még nem teljesen valósították meg. Azután minden kudarc vagy sikertelenség a szajkózott

számában „Popper on Democracy: the Open Society and its Enemies Revisited” címmel (19–22.), illetve szintén megtalálható Karl Popper *Egy jobb világ nyomában* című (*Em Busca de Um Mundo Melhor*. Lisboa: Fragmentos, 1989) portugál nyelvű kötetének 2. kiadásában; valamint a konferenciasorozat azonos címen megjelent anyagában is (Lisboa: Imprensa Nacional, 1989).

16| A kritikai és a dogmatikus racionalizmus közötti különbséget a *Conjectures and Refutations* 4. fejezete, a „Towards a Rational Theory of Tradition” mutatja be rágyogóan, 120–135.; uő: „A hagyomány racionális elmélete felé”, *Café Babel*, 1992/5–6., 104–117.

politika siettetéséhez vagy radikalizációjához vezet, de sohasem annak felülvizsgálatához. Ez – az utópikus társadalomjavítás átfogó jellegéből adódó – mechanizmus forradalmi meg nem alkuváshoz és erőszakhoz vezet. Végül az értelem nevében azok ellen fogják fordítani, akik a vád szerint ellenszegülnek a társadalmi atavizmusok vagy a magánérdekek alóli racionális felszabadításnak. Popper feltárta, hogy ennek az állítólagosan racionális politikának az a lényege, hogy egy dogmatikus szemlélet áll szemben a próbálgatások kísérleti megközelítésével.¹⁷

Másrésről Popper kiemelte a lépésről lépésre történő társadalomjavítás decentralizált mechanizmusokra, például a piacra vagy a magántulajdonra irányuló aktív megközelítését. Popper szerint ezeket a mechanizmusokat védeni és ösztönözni kell egy olyan aktív politikai szemlélet részeként, mely bizonyos célok eléréséhez a legadekvátabb eszközöknek tekinti őket: például, ha garantáljuk, hogy a gazdasági rendszer a fogyasztók és nem a gyártók érdekeit szolgálja. Ebből a szempontból Popper bírálta az „egyetemes be nem avatkozás” koncepcióját, és hangsúlyozta, hogy a szabad piacnak adekvát védelemre és alkalmanként állami beavatkozásra van szüksége. A megfelelő beavatkozás, ha szükség van rá, mindazonáltal indirekt és intézményes legyen, ne közvetlen és személyes.

Végül Popper fenntartotta, hogy a nyitott társadalom lépésről lépésre történő fejlesztését „a fájdalom minimalizálására” irányuló negatív elvnek kell inspirálnia. Ez esetben az ’élvezetmaximalizálás’ utilitárius elvének egyfajta negatív verziójával van dolgunk. Ez a negatív változat ugyanazon okból előnyös, mint ahogy a politikában is jobb a konkrét rossz ellen küzdeni, mint az absztrakt javakat hirdetni. Először is, mert a szenvedést objektíven meghatározni könnyebb, mint a boldogságot. Másodszor, mivel mások szenvedése közvetlen morális hatást tud kiváltani, ami nem feltétlenül történik meg mások boldogságának hirdetése esetén. És végül, mivel mások boldogságának hirdetése a magánéletükbe történő rendszeres beavatkozással és értékhierarchiák rájuk erőltetésével jár – ami szükségtelen, vagy csak kivételes esetekben, a szenvedés enyhítésére vagy az ismert bűnök elleni küzdelemben szükséges.

17| Az utópia és erőszakos következményei éles kritikáját lásd *Conjectures and Refutations*, 18. fejezet, 'Utopia and Violence', 355–363.

A NYITOTT TÁRSADALOM ELLENSÉGEI: HISTORICIZMUS

Az 1945-ben megjelent *A nyitott társadalom és ellenségei* című könyvében Karl Popper erőteljesen támatta a nyílt társadalom általa legfőbb ellenségeinek tekintett három nagy filozófus – Platon, Hegel és Marx – munkáit. A könyv első, főként Marxnak szentelt kötete, ahol csupán egy fejezet szól Hegelről, némi szimpátiát mutat Marx érvelései iránt, ami például a Platónról vagy Hegelről szóló írásokból teljesen hiányzik. Popper nyitottsága Marx morális érvelése – vagyis a munkásosztály szenvedése fölött hangoztatott morális megbotránkozása – iránt ellentétes a marxi doktrínák kíméletlen kritikájával. Ezt a kettősség magyarázza sokak szerint, hogy annyi marxista értelmiségi fiatalra erős hatással lehetett a popperi kritika, akik aztán őt követve elfordultak Marxtól.

A nyitott társadalomban részletezett Platon- és Marx-kritikát lehetetlen lenne itt összefoglalni. Különösen nehezen reprodukálható Popper magával ragadó erélyessége és energikussága ebben a témában. Így inkább megkísérelném rekonstruálni az általa a nyitott társadalom ellenségeinek tartott szellemi attitűdök elleni vitáját, és csupán mellékesen hivatkozom Platon, Hegel és Marx idevágó nézeteire. Bizonyos tekintetben Popper sziporkázó intellektusának érdeme, hogy leleplezte a nyitott társadalom számára ellenséges eszméket, miközben hagyott egy interpretációs rést annak eldöntésére, hogy ezeket az eszméket megvédték-e vagy sem az általa kritizált szerzők – amit különösen indokoltnak tartok Platon esetében.

A popperi nyitott társadalom első és legnyilvánvalóbb ellensége kétségkívül a historicizmus. *A nyitott társadalom* kötet a historicizmus részletes kritikájából bomlott ki – eredetileg *A historicizmus nyomorúsága* része volt, de végül olyan terjedelmessé nőtt, hogy önálló műként ki kellett emelni.¹⁸ Popper a historicizmust – mely többféle doktrínában is jelen lehet – a történelemnek egyénileg befolyásolhatatlan, előre elrendelt jelleget tulajdonító intellektuális attitűdként értelmezi. Akárcsak egy film, amit éppen nézünk: a szalagon már ott a befejezés, csak még nem vetítették le – az emberi történelem jövője is már a jelenben meghatározott, s ugyanígy a jelent is meghatározta a múlt. E determinisztikus történelempép szerint az igazi emberi szabadság nem foglalja magában azt, hogy gondolatban az eseményeknek irányt szabjunk. Az igazi emberi szabadság a történelmi fejlődés szükségszerű törvényeinek ismeretét jelentené – Hegel és Marx állítása szerint a szabadság a szükségszerűség elismerése –, csak azért, hogy hozzá tudjunk járulni a teljesülésükhöz és, ha lehet, a felgyorsításukhoz.

18| A két mű születéséről bővebben lásd Popper: *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*, 113–120.; uő: *Szüntelen keresés: intellektuális önéletrajz*, 102–108.

A történelem törvényeinek felgyorsítása vagy késleltetése az összes szabadság, ami az egyes embereknek megmarad.

Ezzel a történelemképpel szembehelyezkedve Popper először is azt állította, hogy lehetetlen a jövőt előre megjósolni. Ennek tisztán logikai oka van. Abból a felismerésből ered, hogy jövőbeni tudományos-technikai ismereteink nagymértékben befolyásolni fogják társadalmaink jövőjét. És be kell látnunk, hogy ma nem lehetünk tudatában az eljövendő technikai és tudományos ismereteinknek – máskülönben az ismeret nem lenne többé jövőbeli, hanem ehelyett jelenlegi tudássá válna. Éppen ezért, következtet Popper, nem ismerhetjük a jövőt.

Másodszor, a történelem végzettszerű haladására vonatkozó historicista prófécia rendszerint alkalmatlanok a tesztelésre. Ilyen a marxizmus hírhedt esete, mely előre megjósolta a szocializmus és a kommunizmus elkerülhetetlen eljövételét – anélkül, hogy erre vonatkozólag egy meghatározott időintervallumot kitűzött volna –, és ezzel egyidejűleg a prófécia tudományos megalapozottságára hivatkozott. Ám, vitatta Popper, ez a jövődőlés nem lehet tudományos jellegű, mivel semmilyen teszt nem létezik egy olyan elmélet megcáfolására, amely mindig azt hangoztatja, hogy majd „a jövőben” megvalósul. A szocializmus elkerülhetetlen eljövételét hirdető marxista „jóslat” éppen ezért egy hiedelem vagy babona csupán.

A marxi prófécia egyes tesztelhető jóslatait valójában már tesztelték is, és a tények megfelelőképpen meg is cáfolták őket: (1) a szocializmus sosem valósult meg azokban az országokban, ahol az elmélet szerint meg kellett volna valósulnia (az érett kapitalista országokban), de ott igen, ahol nem lett volna szabad bekövetkeznie (a prekapitalista vagy a kapitalizmus kezdetén járó országokban); (2) az érett kapitalista országokban a szegénység elterjedése helyett a középosztály határozott növekedése történt; (3) ezek az országok a legtöbb olyan társadalmi reformot megtapasztalták, melyeket Marx jövődölése csak egy szocialista forradalom után tartott lehetségesnek; (4) a piacgazdaságokban az átlagos profitráta nem csökkent, és éppen ezért az innováció sem ütközött akadályba; (5) az előbbieknél is túlszámúlyában, hogy 1989 után Közép- és Kelet-Európában a szocializmust a demokratikus kapitalizmus váltotta fel, ami Marx elméletében kizárt.

Mindazonáltal a marxista prófécia hívei továbbra is azt mondhatják, hogy a szocializmus a jövőben elkerülhetetlen lesz. Ez önmagában azt mutatja, összegzi Popper, hogy hiedelemmel és nem pedig tesztelésre alkalmas tudományos elmélettel van dolgunk.¹⁹ A marxizmus viszont éppen ennek a

19] A jóslat és prófécia közötti különbségről lásd a *Conjectures and Refutations* 16. fejezetét 'Prediction and Prophecy in the Social Sciences' („Jóslat és prófécia a társadalomtudományban”) címmel, 336–346.

historicista prófeciának – az ún. „tudományos szocializmus”-nak – a nevében ragadta meg az értelmiségiek képzeletét, és hozta létre a 20. század néhány legerőszakosabb politikai rendszerét. Az eredeti szocializmus erkölcsi humanitárius impulzusát felváltotta az áltudományos historicizmus, véli Popper, azért, mert a historicizmus erkölcsi üzenete mélyen relativista. Azt hirdetve, hogy az összes morális alapelv és érték egy adott történelmi kontextus és kor függvénye, a marxista historicizmus üressé tette a valamennyire is autonóm tartalommal bíró erkölcsöket, teljes mértékben alárendelve őket a történelmi siker doktrínájának. És ennek hamar következménye lett: minden abszolút és örökérvényű erkölcsi aggálytól megszabadulva a teoretikus marxizmus helyébe a valójában létező marxizmus lépett – az a marxizmus, melyet véres diktatúrák jellemeztek.²⁰

A NYITOTT TÁRSADALOM ELLENSÉGEI: A KOLLEKTIVIZMUS

Egy másik szemlélet, mely üressé teszi az autonóm tartalommal bíró erkölcsöket, a kollektívizmus. Jellemzője a közösségnek tulajdonított „létfonosság”, függetlenül az azt alkotó egyénektől. A közösség történetesen nem egy morális alany, jegyzi meg Popper: a közösség nem gondolkodik, nem cselekszik, örömet vagy fájdalmat nem érez. Ezért, mivel a közösség lényegében egyének csoportja, a kollektívizmus velejárója, hogy egy egyén nyilatkozzon a közösség nevében. Azáltal, hogy a közösséget alkotó egyénektől függetlenül tulajdonít létjogosultságot a közösségnek, a kollektívizmus utat nyit a zsarnokságnak, a tömeg nevében felszólaló vezetőnek – és nem tűr semmiféle ellentmondást a tömeg nevében.

Morális szinten a kollektívizmus megfosztja az egyént az erkölcsi felelősségtől – az egyéni cselekedetekért vállalandó felelősség terhétől. Ennek következtében enyhül a szabadság és a személyes felelősség terhe, és egy mitikus közösségi entitásra tevődik át. Végezetül, a kollektívizmus megrontja az erkölcsi önzetlenséget, amelynek Popper szerint mindig individualistának kell lennie. A kollektívizmus a törzs iránti lojalitást helyezi előtérbe. Ebben az értelemben egyfajta kollektív egoizmust teremt. Az altruista individualizmus ezzel szemben a támogatásra szoruló egyének nevében kér támogatást, függetlenül attól, hogy melyik törzshöz tartoznak. Popper hangsúlyozni szokta a kereszténység rendkívüli szerepét az altruista individualizmus kialakulásában. Jézus azt mondta, „szeresd felebarátodat”, emlékeztet Popper, és nem azt, hogy „szeresd törzsedet”.

20] A historicista morális relativizmus és a popperi morális perspektíva szembeállításáról lásd a *Conjectures and Refutations* 19. fejezetét 'The History of Our Time: An Optimist's View' („Napjaink történelme: egy optimista szemével”) címmel, 364–376.

A NYITOTT TÁRSADALOM ELLENSÉGEI: AZ ETIKAI POZITIVIZMUS ÉS RELATIVIZMUS

A nyitott társadalom harmadik ellensége az etikai naturalizmus, az a szemlélet, mely a normákat tényekké próbálja redukálni.²¹ Az etikai pozitívizmus kiindulópontja gyakran azon a megfigyelésen alapul, hogy a különböző korokban és különféle kultúrákban sokfajta erkölcsi norma létezik. Az etikai naturalizmus ebből azt a következtetést vonja le, hogy az erkölcsi normák tetszőlegeseek, és ezt a tetszőlegességet csak egy módon, a normák tényekké alakításával lehet kezelni. Paradox módon, érvel Popper, a tények és normák dualizmusának e monista tagadása végül korlátlan etikai relativizmusba torkollik.

Popper az etikai naturalizmus több formáját különbözteti meg: a biológiai naturalizmust, az etikai pozitívizmust és a pszichológiai naturalizmust. Az etikai pozitívizmus a kritika legfontosabb és ismétlődő célpontjaként jelenik meg munkája során. Az etikai pozitívizmust az etikai naturalizmus bizonyos formájaként értelmezi, mely szerint „a törvényeken kívül nem léteznek más normák, csak azok a törvények, amelyeket már ténylegesen bevezettek (vagyis »lefektettek«), és ezért pozitív értelemben léteznek”.²² A nyilvánvaló probléma ezzel az elmélettel az, hogy a létező normákat megóvjá mindenfajta morális kihívástól. Ha nincs más erkölcsi norma azon kívül, amit a törvény rögzít, akkor a törvény, „ami van”, azonos azzal a törvénnyel, aminek „lennie kell”. Ez a teória az erősebb jogának elvéhez vezet. Az erősebb joga, mint olyan, radikálisan ellentétes a nyitott társadalom szellemével, melynek alapja a törvények és szokások kritikájának és fokozatos átalakításának lehetősége. Azt állítva, hogy a már létező törvényes normákba foglaltakon túl nem léteznek erkölcsi értékek, az etikai pozitívizmus a társadalom demoralizációjához és tehát a szabadság koncepciójának és az egyén erkölcsi felelősségének megszűnéséhez vezet.

Ez talán Popper munkásságának és a nyitott társadalom elméletének egyik leginkább félreértett aspektusa. A „nyitottság” eszméje hatalmába kerítette a relativista szellemi irányzatokat és teóriákat, melyeket viszont, mint a nyitott társadalom ellenségeit, Popper igazából elítélt. Ahogy ez a jelenség

a szeme láttára – és gyakran az ő munkája nevében – egyre terjedt, a bátor filozófus 1961-ben úgy döntött, hogy kiegészítést fűz *A nyitott társadalom* első kiadásához „Tények, normák és az igazság: a relativizmus további kritikája” címmel. E lendületes, tömör esszét Popper a következő kijelentéssel indítja: „Napjaink legfőbb rákfenéje a szellemi és morális relativizmus, mely utóbbi, legalábbis részben, az előbbin alapul.”²³

Popper azt állítja, hogy a relativizmus az objektív igazság létének tagadásából, valamint annak bizonygatásából áll, hogy két egymással szemben álló elmélet közül a választás tetszőleges. Ennek cáfolatát Popper a normák és kritériumok közti különbségtétel megállapításával kezdi. Azt állítja, hogy egy előfeltevés akkor és csak akkor igaz, ha a tényeknek megfelel. Ez az előfeltevések igazságnormája, mely teljesen objektív: az, hogy egy feltevés igaz vagy nem igaz, azaz megfelel-e a tényeknek vagy sem, független attól, hogy mi tudjuk-e, hogy igaz vagy sem. Csak ez az igazságszemlélet képes értelmet adni a hiba fogalmának. Hibát követünk el, amikor egy hamis feltevést igaznak vélünk, és fordítva. Igazából gyakran hibázunk anélkül, hogy tudnánk róla.

A hibák elkövetésének egyik fő oka abban rejlik, hogy nincsenek teljesen megbízható kritériumok ahhoz, hogy minden szituációban megállapíthassuk, vajon egy előfeltevés a tényeknek megfelel-e vagy sem. Ennélfogva, különbség van a kritériumok esendősége és az igazságnorma objektivitása között. Ez a különbség magyarázatot ad arra, miért olyan fontos a kritika szabadsága, mely lehetővé teszi számunkra, hogy felfedezzük a hibákat a kritériumok alkalmazásában, és ezáltal segít az objektív igazság elérésében. Ezt a szemléletmódot, mely az igazság felismeréséhez, egy objektív és abszolút igazságnorma létezésének védelméhez hozzárendeli a kritériumok esendőségének elismerését, Popper fallibilista abszolutizmusnak nevezte.

Ez az erkölcs területén is ugyanúgy alkalmazható, bár Popper elismeri, hogy a „jó” vagy az „igazság” koncepciója nyilvánvalóan sokkal bonyolultabb az „igazság” mint a tényeknek való megfelelés gondolatánál. A szerző fenntartja azonban, hogy az erkölcsi mércék területén is tanulhatunk hibáinkból, és kereshetünk morálisan igényesebb normákat. Valójában ez a liberalizmus alapvető jellemvonása – mely „a tények és a normák kettősségén alapul abban az értelemben, hogy hisz az egyre jobb normák keresésében, különösen a politika és a jogalkotás területén.”²⁴

21| Az etikai naturalizmus részletes kritikáját lásd Karl Popper, *The Open Society and Its Enemies* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971; 5., átdolgozott kiadás London: Routledge – Kegan Paul, 1965). Vol. 1, Chapter 5: 'Nature and Convention', 57–58.; Szári Péter fordítása, in uő: *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest, Balassi, 2001. 5. fejezet, „Természet és közmegegyezés”, 79–80.

22| Uo. 1, 71.; uo. 79.

23| Uo. 2, 369.; az 1961-es kiegészítés a magyar kiadásban nem szerepel.

24| Uo. 392.

A DOGMATIKUS RACIONALIZMUSTÓL A DOGMATIKUS RELATIVIZMUSIG

A relativizmus jelenkori sikerének és eredetének teljes megértéséhez a racionalizmus koncepcióját kell közelebbről szemügyre vennünk. Popper meghatározó jelentőséget tulajdonított a kritikai racionalizmus és a nem-kritikai (átfogó vagy dogmatikus) racionalizmus megkülönböztetésének. Magát az előbbi értelemben vett, azaz kritikai racionalistának beállítva elítélte a nem-kritikai racionalizmus elbizakodottságát:

A kritikátlan vagy mindent átfogó racionalizmus annak a beállítottságára jellemző, aki így beszél: „Nem tudok elfogadni olyan gondolatot, hipotézist vagy elméletet, amely nem védhető meg a logikus érvek és a tapasztalat eszközeivel.” Ezt kifejezhetjük annak az elvnek a formájában is, hogy el kell vetnünk minden feltevést, amely nem támasztható alá logikus érvekkel vagy a tapasztalattal. Így már könnyű belátni, hogy a kritikátlan racionalizmusnak ez az elve nem következetes; magát az elvet ugyanis nem támasztja alá érv vagy tapasztalat, ezért magában foglalja önmaga feladásának szükségességét is. (Ez hasonlóságot mutat a hazug paradoxonával, vagyis azzal, amikor egy kijelentés saját hamisságát állítja.) A kritikátlan racionalizmus logikailag tarthatatlan; és mivel ezt egy tisztán logikai érveléssel bizonyítjuk, a kritikátlan racionalizmus saját választott fegyverével, logikai érveléssel győzhető le.

Ezt a kritikát általánosíthatjuk is. Mivel minden érvelés feltevésekből kell kiindulnia, nyilvánvalóan képtelenség lenne azt követelni, hogy minden feltevés érveken alapuljon. Az a követelmény, amelyet számos filozófus hangoztat, hogy nem szabad feltevésekből kiindulnunk és semmit sem szabad elfogadnunk „elégleges alap”-ként, sőt még az a gyöngébb követelmény is, hogy csak nagyon kisszámú feltételezésből (kategóriából) szabad kiindulnunk, ebben a formában következetlen. Ugyanis maguk is azon a valóban nagyszabású feltevésen alapulnak, hogy lehetséges feltevések nélkül vagy csak nagyon kevés feltevésből kiindulni, és mégis említésre méltó eredményekre jutni. Valójában az az elv, hogy kerüljünk minden előfeltevést, nem a tökéletességhez vezető út, ahogyan azt sokan hinni szeretnék, hanem a hazug paradoxonának az egyik megjelenési formája.²⁵

²⁵ | Uo. 230.; uo. 400.

Popper úgy vélte, hogy az összes öröklött tudást lehetetlen új, állítólag minden előfeltevéstől mentes ismeretekkel helyettesíteni. Ez azt jelentené, hogy egy-két generáció leforgása alatt lecserélődne mindaz, ami fokozatosan érlelődött több nemzedéken át. Érdekes felidéznünk Popper saját szavait ezzel kapcsolatban:

Ez igen egyszerű és döntő szempont, ennek ellenére a racionalisták gyakran nem megfelelően ismerik fel, hogy nem kezdhetünk mindent előről; hasznosítanunk kell mindazt, amit az emberek a tudomány területén előttünk alkottak. Ha mindent előről kezdünk, akkor, ha meghalunk, körülbelül ugyanott leszünk, mint haláluk napján Ádám és Éva (vagy, ha jobban tetszik, mint a Neander-völgyi ember). A tudományban haladást akarunk elérni, és ez azt jelenti, hogy elődeink tudására kell építenünk.²⁶

Ez különösen fontos, mivel a dogmatikus vagy komprehenzív racionalizmus itt hirtelen és paradox módon dogmatikus relativizmusba csap át (éppen úgy, ahogy Edmund Burke ragyogóan előre jelezte *A természetes társadalom védelmében*, amelyről még lesz szó a neki szentelt fejezetben). Mivel lehetetlen célt tűz ki – előfeltevések nélküli racionális bizonyosságot, így fogalmaz Popper –, a dogmatikus racionalizmus minden egyes, a kultúránk, szokásaink és hagyományaink alapjait képező normát apránként elpusztít. A dogmatikus racionalizmus feltevést mentes bizonyosságkeresése semmilyen mércét nem kímél – sem az amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat* szent szavait, miszerint minden ember egyenlőnek születik, s még kevésbé a brit úriemberek magatartáskódexét. Ily módon, a szellemi tisztogatás előrehaladtával, minden preconcepció és korábban kialakított elgondolás félresöpprésével, a dogmatikus racionalizmus diadalittasan eléri nagy célját: felállítja az alaptételek nélküli alapjait.

Ám egy megalapozó előfeltevések nélküli birodalom valójában az abszolút tudatlanság térsége. Ahogy Popper mondja: ha tiszta lappal indulunk, akkor halálunk napján nagyjából odáig jutunk, mint Ádám és Éva a halálukkor (vagy, ha jobban tetszik, addig, mint a Neander-völgyi ember). Emiatt az abszolút tudatlanság birodalma az abszolút relativizmus fennhatósága alá tartozik. Ez a semmi, az „értelmetlenség”, a „miért ne?” vagy a „bármilyen megteszi” uralma. Így a dogmatikus racionalista végül, saját meglepetésére, nihilistává és barbárrá, ősemberré válik, aki – ahogy Popper mondja – többé nem tud hinni semmiben, legkevésbé a saját érvelésében, mert mindenre kiterjedő érvelése képtelen volt feltevést mentes érveket találni. Ily módon

²⁶ | Popper, 'Towards a Rational Theory of Tradition', 129.

a dogmatikus racionalizmus ösvénye zsákutcába torkollik, pontosan úgy, ahogy azt Karl Popper megjósolta: „Sokan, akik racionalistaként indultak, de kiábrándította őket a felfedezés, hogy a mindent átfogó racionalizmus önmagát pusztítja el, gyakorlatilag behódoltak az irracionálisnak.”²⁷ Az 1945-ös *A nyitott társadalom és ellenségei* 1961-ben megjelent bővített kiadásában, melyben Popper azt írja, hogy a relativizmus a kor legfőbb szellemi „rákfenéje”, újra megerősíti, hogy a dogmatikus racionalizmus relativizmus-hoz vezet: „Mivel a kritériumfilozófia alapkövetelését rendszerint nem lehet teljesíteni, világos, hogy a kritériumfilozófia sok esetben csalódottsághoz, és relativizmushoz vagy szkepticizmushoz fog vezetni.”²⁸

Más szóval, a bizonyosság keresése, mely a dogmatikus racionalistáknál oda vezetett, hogy elpusztítsanak minden feltételt, melyet nem tudtak feltevésmentesen bizonyítani, végül azzal az általános érvényű bizonyossággal zárult, hogy a morálról és a hagyományokról semmit sem lehet megállapítani, nem is beszélve a kötelességről és becsületről, vagy éppen a tudományos ismeretekről. A végén azonban még a szabadság és a liberális demokrácia is csak egy újabb „elbeszélés” lesz. Ha minden egy tetszőleges akarat eredménye, akkor miért kellene a liberális demokráciát jobbnak tekinteni az ellenségeinél? És miért kellene megvédeni a nyitott társadalmat az ellenségeitől?

A GENTLEMAN FOGALMA ÉS AZ ARISZTOKRATIKUS MODOR

Az a morális és intellektuális ügy, melynek Popper az életét szentelte, második nevezetes győzelmét 1989-ben, a szovjet kommunizmus összeomlásakor aratta (az elsőt a náciizmus 1945-ös veresége után). Számos nyugati értelmiségi gondolkodásban – akik közül többen erősen szimpatizáltak a kommunizmussal, vagy támogatták azt – a nyitott társadalom és a szellemi nyitottság koncepciója olyan metamorfózison ment át, hogy csaknem felismerhetetlené vált. Ma az eltömegesedett egyetemeken, valamint a médiában fogyasztott és termelt tömegkultúra értelmezésében az „intellektuális nyitottság” azon a szilárd meggyőződésen alapuló dogmatikus relativizmus, hogy minden nézőpont ekvivalens és tetszőleges. E dogmatikus relativizmus szerint az egyetlen megbízható morális norma az, hogy nincsenek normák – pontosan az, amit az etikai pozitivizmusban Popper korábban élesen kritizált.

27| Popper, *The Open Society and Its Enemies*, 2, 231.; uő: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 401.

28| Uo. 2, 373.

A „nyitott társadalom” koncepcióját azután végleg elferdítették: tényleges erkölcsi normák nélkül hánykolódó társadalommá vált, melynek egyetlen morális meggyőződése a normák tagadása és a még normákkal rendelkezők szellemi üldöztetése. Röviden és ellentmondást nem tűrve földhözragadt irracionálizmussal vádolják őket, mely tudatlan vagy nem világosodott meg a relativizmus kifinomult filozófiájától. Minden hétköznapi, nem felvilágosult embert – mindazokat, akik még mindig hisznek abban, hogy fontos a tisztesség szabályainak követésével próbálkozni – a „zárt társadalom” pártolásával vádolnak.

Élete végén az idős filozófust megrázta a nyitott társadalom eredeti értelmezésének ilyen torzulása. És még ekkor is próbált küzdeni ellene. A nihilista kultúra propagálásával vádolva éles kritikát indított a televízió, vagy ahogy Raymond Aron mondaná, az értelmiség új „ópiuma” ellen. Még arra is figyelmeztetett, hogy a tévé – akárcsak a nihilizmus – magát a demokráciát veszélyeztetheti. Felidézve az 1940-es években írt Platón- és Marx-kritikáját, Popper kifejtette, hogy a probléma a televízióval a demokrácia és a nyitott társadalom két eltérő értelmezése. A John Condryval közösen írt, 1991-ben portugál nyelven megjelent rövid könyvében, három évvel a halála előtt így fogalmazott Popper:

A demokrácia, ahogy más írásaimban is kifejtettem, alaphoz a diktatúra elleni védelmi rendszer, és lényege, hogy semmi sem tiltja meg a tanultabb embereknek, hogy tudásukat megosszák a kevésbé iskolázottakkal. Ellenkezőleg, a demokrácia mindig is a műveltségi szint növelésére törekedett; ez az igazi célja. (...) A demokratikus szellem (...) mindig is arról szólt, hogy mindenkinek biztosítsa a jobb lehetőségeket és esélyeket.²⁹

Figyeljük meg ezeket a kifejezéseket: „tanultabb emberek”, „a műveltségi szint növelése”, „jobb lehetőségek”. Mindegyik értékelő hangsúlyt és hierarchikusságot hordoz, ennél fogva egy már elavult demokráciaeszmét idéz fel: egy olyan demokráciát, ahol a leértékelés helyett a cél a *legjobb*, a *magasabb* fokú és *méltóságteljesebb* dolgokhoz való hozzáférés kiterjesztése. Ebben a popperi értelemben a demokratikus eszme olyan arisztokratikus ideál, mely fokozatosan bővül és egy *egyetemes arisztokrácia* felé törekszik.

Itt nyilvánvalóan a viselkedés és modor arisztokratikusságáról van szó, és nem az arisztokráciáról mint osztályról. Ahogy Popper gyakran emlékeztetett rá, ennek az arisztokratikusságnak a megnevezésére a britek egy találó

29| Karl Popper, 'Uma lei para a televisão', Karl Popper – John Condry *Televisão: Um perigo para a democracia* című könyvében (Lisboa, Gradiva, 1995), 20.

szót alkottak, a *gentleman*; amit nem a társadalmi hovatartozás, hanem a jellemvonások és a viselkedés határoz meg. Burke ebben az értelemben mondta, hogy „egy király lehet nemes, de gentleman soha”. Miként Popper is újra meg újra elismételte nekem: „Egy gentleman sosem veszi túl komolyan magát, de a kötelességeit kész nagyon komolyan venni, különösen akkor, amikor körülötte mindenki csak a jogairól beszél.”

Talán ez az az új szellemi indíttatás, melyet Karl Popper hagyott örökül azokra, akiket már megérintett vagy majd megérint a dogmatizmus és a relativizmus kritikájára és legyőzésére tett kísérlete.

2 | RALF DAHRENDORF

SZABADSÁG ÉS CIVIL TÁRSADALOM

Ralf Dahrendorf 1929. május 1-jén született Hamburgban, amit szeretett úgy emlegetni, mint a legangolabb német várost. Szülei is itt születtek. Anyai és apai nagyszülei költöztek Hamburgba a történelmi 'Angliából' – a németek és dánok által sokáig áhított területről, ahonnan az angolszászok állítólag elindultak a Brit-szigetek felé.

Néhány évvel Ralf Dahrendorf születése előtt, az 1920-as évek közepén egy ifjú hölgy, Dahrendorf leendő édesanyja, első angliai útjára készülődött. Az utolsó pillanatban azonban egy hirtelen jött betegség megakadályozta az utazásban, és emiatt egy Hamburg közeli kis faluban, a svájci Hostenben maradt. Itt találkozott majdani férjével, Gustav Dahrendorffal. Mindketten csodálói voltak Nagy-Britanniának, és – a meghíúsult utazás szerény jóvátételeként – együtt elhatározták, hogy gyermekeiknek olyan neveket adnak, melyek egyaránt használhatók mind Németországban, mind Nagy-Britanniában; innen ered Ralf – németesen *f*-fel és nem *ph*-val írt – neve, ahogyan Franké, Ralf fivéréé is.³⁰

Ralf Dahrendorf édesapja, Gustav Dahrendorf, aki a Weimari Köztársaság idején a szociáldemokrata párt egyik vezetője volt, egész életében a politikának szentelte magát. Az antifasiszta ellenálláshoz tartozott, először 1933-ban tartóztatták le, azután 1938-ban, majd megint a Hitler elleni merénylet napján, 1944. július 20-án.

1944 novemberében a 15 éves Ralf Dahrendorfot a Gestapo letartóztatta, majd koncentrációs táborba vitték, ahonnan 1945-ben, a szovjet csapatok megérkezése napján szabadult. Egy évvel később, 1946-ban az ifjú Ralf édesapját majdnem újra elfogták Kelet-Németországban: ezúttal a kommunisták, amiért megtagadta a részvételt a szociáldemokrata és a kommunista párt erőltetett egyesítését célzó – úgymond – „tárgyalásokon”. Ez a kétoldalú tapasztalat a náci és a kommunista totalitarizmusról, illetve az ellenállási mozgalom alapozta meg Dahrendorf elkötelezettségét a szabadság ügye iránt, és hívta fel figyelmét az ideológiai eltérésekre:

30 | Ralf Dahrendorf, *On Britain* (London: BBC, 1982), 10.

Kantiánus, vagy ha jobban tetszik, popperiánus vagyok, ami egyet jelent azzal a kijelentéssel, hogy számomra az az emberi élet egyik fundamentális aspektusa, hogy az ember nem adhat választ minden kérdésre. Ha valaki meg akarja találni a választ, akkor képesnek kell lennie kételkedni abban, amit mondtak neki. Életünk alapfeltétele a bizonytalanság (...) és ez abból a tényből ered, hogy senki sem Isten.³¹

Ugyanebből az időszakból egy másik tapasztalat is nyomott hagyott az ifjú Dahrendorfban. A náci rendszer bukása utáni napokban, még az új intézményrendszer létrejötte előtt, eluralkodott az utcákon a káosz. Ennek nyomán Dahrendorf megfogalmazta észrevételét, miszerint nincs szabadság törvények és szabályok, valamint az e szabályokat a gyakorlatba átültetni képes intézmények nélkül. Évtizedekkel később, az 1980-as évek végén kiadott *Law and Order* című könyvében írta, hogy Rousseau álma egy korlátok nélküli világról a legrövidebb út a hobbesi Leviatán borzalmához, a mindenható államhoz.

18. születésnapján – 1947. május 1-jén – az ifjú Ralf belépett a Német Szociáldemokrata Pártba, ahol már az ifúsági tagozat tagja volt. Nem sokkal később, miután a Hamburgi Egyetemen lediplomázott és ledoktorált filozófiából, 1952-ben Angliába utazott, hogy a London School of Economics (LSE) egyetemen megszerezze második doktori címét, ezúttal szociológiából.

Az LSE ideális közeg volt az ifjú Ralf számára. Ez az internacionalista és kozmopolita iskola ötvözte az alapítók fábiánus szocializmusa iránti elhivatottságot a legkiválóbb egyetemekre jellemző nyitott szellemmel és vizsgaszabadsággal. Nagyon brit kombináció volt, ahogyan Dahrendorf később előszeretettel emlegette.

Dahrendorf, miután ledoktorált az LSE-n, a frankfurti Társadalomkutató Intézet tagja lett, melyet az ún. kritikai iskola neomarxistái, Max Horkheimer és Theodor Adorno vezettek. „Pontosan nyolc hétig maradtam” – meséli Dahrendorf. „Az első négy hét után rájöttem, hogy nyomasztó és autoritárius légkör uralkodik, ami nem volt kedvemre való.”³²

Ralf Dahrendorf ezután Kaliforniában a stanfordi Felsőfokú Magatartástudományi Tanulmányok Központjába (Center for Advanced Studies in the Behavioural Sciences) járt 1957–58-ban, ami emlékei szerint nagyon fontos időszak volt. Milton Friedman, George Stigler, Kenneth Arrow és Robert Solow szintén ott voltak ekkor, és Dahrendorf részt vett a gazdasági

31| Ralf Dahrendorf, *O Liberalismo e a Europa: Entrevista a Vincenzo Ferrari* (Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1979), 13–14.

32| Uo. 10.

liberalizációról folytatott parázs eszmecserékben. A központ kutatója volt Talcott Parsons is, és ez lett annak a híres vitának a mozgatórugója, mely Dahrendorfot a strukturális funkcionalizmus ellen fordította:

Úgy vélem, hogy már *Az utópiából kivezető ösvények*ben kifejtettem, hogy a strukturális-funkcionalista modell semmilyen változást nem enged, mert alapeszméje az, hogy minden egyes személy meghatározott és funkcionális szerepet tölt be az aktuális társadalmi egyensúly érdekében. Parsons társadalommodellje utópikus, mert úgy jellemzi a társadalmat, mintha teljes, befejezett és tökéletes volna: egy társadalom, melynek nem kell átalakítania önmagát. Valójában a strukturális funkcionalizmusban alapvetően ugyanazt kifogásolom, mint a hegelianizmusban.³³

Az 1959–60-as évek döntő befolyással voltak az akkor harmincéves Dahrendorf politikai és szellemi fejlődésére. 1959-ben megjelent klasszikus műve, a *Társadalmi osztályok és osztálykonfliktus az ipari társadalmakban*. Ebben kritikus szemmel újra megvizsgálta a társadalmi rétegződés fő elméleteit, majd kialakította saját szemléletét, „a konfliktus szociológiáját”. Így zárja könyvét:

A totalitárius monizmus alapeszméje, hogy a konfliktusokat ki lehet és ki kell küszöbölni, és hogy a társadalmi rend, a homogén és egységes politika a kívánatos berendezkedés. Ez az eszme egyrészt veszélyes, másrészt szociológiai premisszái tekintetében is hibás. A társadalmak pluralizmusa ezzel szemben a társadalmi konfliktus elismerésén és elfogadásán alapul.³⁴

1960-ban, egy évvel a *Társadalmi osztályok és osztálykonfliktus* megjelenése után, Willy Brandt meghívta Dahrendorfot, hogy tartson előadást a híres Bad Godesberg-i Szociáldemokrata Konferencián. Dahrendorf a szabadságról, a demokráciáról és a társadalmi változásról mondott beszédének összefoglalójában kijelentette, hogy a szociáldemokrata pártnak fejlődnie kell, és liberális, nyitott, modern párttá kell átalakulnia, ha továbbra is releváns szerepet kíván betölteni a német társadalomban. Dahrendorf beszéde után Brandt felállt, és a kongresszusnak azt nyilatkozta, hogy a szociáldemokraták toleranciáját mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy egy olyan személyt kértek fel a vitaindító beszéd megtartására, mint Ralf Dahrendorfot – aki nem tagja a pártnak és nem képviseli annak hivatalos álláspontját.

33| Uo. 54.

34| Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (London, Routledge – Kegan Paul, 1959; *Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft*, 1957).

Mindazonáltal az igazság az, hogy Ralf még mindig párttag volt – 1947 óta –, bár ez idő alatt javarészt külföldön élt. Ekkor azonban úgy gondolta, hogy igazából már nem tartozik a párthoz – és innentől kezdve politikailag elhatárolta magát a szocialistáktól. Hét évvel később parlamenti képviselővé választotta az FDP (a német liberális párt), mely ekkor az előző évben létesített nagykoalíciós kereszténydemokrata–szociáldemokrata kormány ellenzékét testesítette meg. 1967 és 1969 között Dahrendorf vezette a liberális párt megújulását, ami a liberálisok és szociáldemokraták koalíciójában, a híres Willy Brandt – Walter Scheel kormányban teljesedett ki, melynek a parlamenti ügyek biztosaként Dahrendorf is tagja volt.

1970-ben Ralf Dahrendorfot az Európai Bizottság német biztosának nevezték ki Brüsszelben, ahol aktívan részt vett a britek csatlakozásával kapcsolatos tárgyalásokon. 1974-ben azonban, kiábrándulva az *elszámoltathatóság* hiányától az Európai Bizottság nemzetek feletti intézményrendszerében, lemondott bizottsági posztjáról. Dahrendorf mindig is elkötelezett Európa-párti volt, abból is különleges fajta: szkeptikus a nagy föderalista programokkal és a nemzetállam mély realitásainak alábecsülésével szemben. Mindenekelőtt multilaterális internacionalista volt. A berlini fal 1989-es leomlása után Dahrendorf elkötelezetten támogatta azt a prioritást, hogy a kommunista diktatúrától nemrég megszabadult országokkal bővüljön az Európai Unió.

1973 nyarára visszakanyarodva, érdemes megemlíteni, hogy az LSE kiváló liberális közgazdásza, Lord Robbins felkereste Ralf Dahrendorfot, és felkérte, hogy legyen a híres iskola igazgatója. Ez a felkérés azt jelentette, hogy Dahrendorf visszatért Angliába, ahol csaknem élete végéig (2009) maradt. Az LSE-t 1974–1984 között, egy nehéz időszakban igazgatta, melynek során az iskola visszanyerte az elmúlt időszakok energikusságát, szellemét és kiváló presztízst. A régi és előkelő intézmény hálás volt ezért, és a 100. évfordulón felkérték Dahrendorfot, hogy írja meg az iskola első száz évének történetét. Az eredmény, egy 584 oldalas nagyszerű kötet, 1995-ben jelent meg az Oxford University Press gondozásában.³⁵

A következő úticél Oxford volt Dahrendorf számára, akit időközben Erzsébet királynő 1981-ben lovaggá ütött. Az LSE igazgatójaként eltöltött tíz év után elnyerte a rektori posztot az Oxfordi Egyetem St Antony's Kollégiumában a következő évtizedre, 1997 júliusáig. Ezekben az években abban a kiváltságban volt részem, hogy az ő felügyelete alatt írhattam a doktori disszertációm.

35| Ralf Dahrendorf – LSE: *A History of the London School of Economics and Political Science, 1895–1995* (Oxford: Oxford University Press, 1995).

1988-ban Ralf Dahrendorf brit állampolgár lett, ami azt jelentette, hogy innentől már használhatta a „Sir” címet. Sir Ralf, mint Lord Dahrendorf of Clare Market in the City of Westminster, 1994-ben tagja lett a Lordok Házának, ahol egy híres bizottság munkáját vezette „a jólét és a szociális kohézió megteremtése a szabad társadalomban” témában, melynek eredményeként 1995-ben megjelent egy jelentés, amely nagy hatást gyakorolt Tony Blair új munkáspárti programjára, valamint az akkori szellemi és politikai környezetre Angliában.

A Dahrendorf műveit nem ismerők számára kiváló betekintést nyújt az 1997-ben megjelent *After 1989: Morals, Revolution and Civil Society* (1989 után: morál, forradalom és civil társadalom) című könyve.³⁶ Nem könnyű jellemezni ezt az 1990-es évek előadásából és beszédeiből válogatott esszégyűjteményt. Talán legjobb, ha Lord Dahrendorf rövid bevezetőben írt saját szavaival tesszük: „Bizonyos tekintetben ez a könyv kétségtelenül oda esik, ahová való: két szék közé. Sem társadalomtudományi, sem politikai, hanem mindkettő. Nem tudományos értekezés, és nem populáris röpirat, hanem mindkettő. Sőt, ez egy német származású angol, egy aktív értelmiségi könyve, aki átlépett minden olyan ország határán, ahol szíves fogadtatásban volt része.” A cím, *1989 után*, onnan ered, hogy Dahrendorf az 1945-ös és az 1989-es évet tekintette élete két legfontosabb évének. 1945-ben szemtanúja volt a náciizmus feletti győzelemnek (és egyben ekkor szabadult ki a Gestapo fogságából); 1989 pedig a kommunizmus összeomlását és 1945 liberális és demokratikus szellemi termésének Közép-Kelet-Európára való kiterjesztését jelentette.

Az „El kell-e bukniuk a forradalmaknak?” című első esszé a forradalmi utópizmust kritizálja röviden és elegánsan: az anglo-amerikai „vonakodó forradalmak” hagyománya (1688 és 1776) mellé állva az 1789-es utópikus francia forradalommal szemben. Az első fejezet meghatározza az egész könyv hangvételt, és áttekintést ad Dahrendorf egyedi liberalizmusáról: nyitott a változásokra, de tiszteli a hagyományt; támogatja az egyéni választást, de ellenzi a „harmadik szektor” lerombolását, mely a szerző szerint egy erős társadalom elengedhetetlen része.

Egyes ideológiai áramlatok teoretikusai ezt a kísérletet persze éppoly hiábavalónak tartják, mint a kör négyszögesítését. Erről szól valójában egy másik esszé a könyvben, a „Prosperitás, polgárság és szabadság: lehet-e a kört négyszögesíteni?”. A fő tétel (mely úgyszintén megtalálható a jólét és a társadalmi kohézió létrehozásával foglalkozó munka alapjaiban, melyet

36| Ralf Dahrendorf, *After 1989: Morals, Revolution and Civil Society* (London – New York: Macmillan – St Antony's, 1997).

Dahrendorf vezetésével az angol felsőházi bizottság készítette) az az állítás, miszerint „a kör négyszögesítésének kulcsa a civil társadalom megerősítése és részleges átépítése”.³⁷ A civil társadalom Dahrendorf számára „az életünket másokkal összekötő szövet, melynek táplálásához nincs szükség a kormányzatra, mert alulról építkező kezdeményezések hozzák létre”. Egyedi jellemzője a társulás, mely a kohézió szükségszerű alkotórésze a civil társadalomban. A civil társadalmi szövetségek együttműködnek a piacon (gazdasági tényezők) és a közéletben (politikai tényezők). A civil társadalmak mélystruktúrákat, Dahrendorf szóhasználatával *ligatúrákat* hoznak létre, melyek a szabadság alkotmányához rögzített kapcsokat alkotnak. Edmund Burke úgy fogalmazott, hogy ezek „az örök társadalom eredeti szerződésének” alkotói.

A „Miért fontos a kiválóság” című fejezetben a szerző olyan irányba tereli „sajátos liberalizmusát”, mely kiváltképp népszerűtlen lehet néhány korunkbeli liberális gondolkodó körében: az egalitarizmus és a relativizmus kritikája felé. Dahrendorf ismerteti a „téves liberalizmus” fogalmát:

Úgy tűnhet, hogy ha az embereket megszabadítjuk a korlátoktól, és arra ösztönözzük, hogy hozzák ki önmagukból a legjobbat, vagy párbeszéd és kommunikáció céljából összekötjük őket, ettől az értékek csak úgy „megjelennek”. Mintha az igazság, a jóság és a szépség úgy törne föl, akár a gejzír az izlandi földből. Ez Habermas nézete (vagy annak karikatúrája), vagy korábbi Rousseaú-é. De nem így van. (...) Ha „miért ne?” hozzáállást tanúsítunk az iránt, amit az emberek cselekszenek, mondanak, akarnak, vagy éppen ahogy kinéznek, az egy lépés az anómia, a szabályok hiánya felé. Az anómia viszont, akárcsak az entrópia, a halállal egyenlő.³⁸

„Az értelmiségiek közös felelőssége: a felvilágosodástól való új keletű rettegés ellen” című fejezetben hasonló kérdések vetődnek fel. Nyitógondolata Karl Popperrel, a „nagyszerű társadalomtudóssal” kezdődik, aki „ahhoz a kis csoporthoz tartozik, melynek századunkbeli alapítója és patrónusa Albert Einstein volt”.³⁹

Dahrendorf sajnálja, hogy ilyen társadalomtudósok nincsenek többé, akik rendíthetetlen elkötelezettséggel kutatták az igazságot és felelősséget éreztek a társadalom egésze iránt. Napjaink tudományos társulatait egyre inkább foglyul ejti a tudományt átható szakszervezeti szellem. „Hébe-hóba valaki elismerésben részesül, hogy felfedezett egy új »paradigmát«, így előrébb

kerül az idézetek listáján, és ez egyben reklám is számára, de mindez úgy zajlik, hogy a bűvös körön kívül senki sem szerez róla tudomást.”⁴⁰

Dahrendorf a fejezetet egy megjegyzéssel indítja, mely „egy olyan értelmiségi álláspontját tükrözi, aki még mindig meg akar győzni másokat az »igazság egyediségéről«, de anélkül, hogy hinne azoknak, akik azt állítják, hogy a birtokában vannak”.⁴¹ Ez a régimódi liberális perspektíva a fejezet végén újra felbukkan, amikor a szerző felidézi „a prágai születésű szabadgondolkodó zsidó”, Ernest Gellner filozófus-antropológus a cambridge-i King's College-ban elhangzott tanítását. „Az igazság egyedisége” című tanításában Gellner három aktuális ideológiai vetélytársról beszélt: a relativistákról, a fundamentalistákról és egy harmadik csoportról (melybe önmagát is sorolta), amit ő felvilágosult puritánoknak nevezett. Gellner osztotta azt a relativista álláspontot, hogy a tolerancia fontos; felvilágosult puritánként azonban megvetően nyilatkozott a relativisták azon előítéletéről, miszerint az igazság minden megközelítése egyformán érvényes. „Világunk valóban plurális, de az igazság egyediségén alapul” – állította Gellner. Ez éppen az a fontos kérdés, amelyet a fundamentalisták érvelésében is feltárt: az igazság igenis számít. Ralf Dahrendorf egyetért Gellnerrel, és hozzáteszi: „Az igazság egyediségéről beszélni egy másik kifejezés módja arra, hogy nemcsak a tudásnak vannak univerzális alapelvei, hanem a moralitásnak is. Bár sohasem lehetünk biztosak benne, hogy megtaláltuk. Ezért tehát egyformán óvakodnunk kell a fundamentalista dogmatizmustól és a relativista *szabadosságtól*.”⁴²

A könyv első, Európával foglalkozó részében Dahrendorf szintén sajátos nézeteket tár elénk.

Nem „euroszeptikus” lévén a szerző védelmébe veszi Európa és azon belül Nagy-Britannia integrációjának fontosságát. Másrészről mégis „szeptikus Európa-pártinak” vallja magát, tekintettel arra, hogy a monetáris unióra vonatkozó mesterkélt terveknek „két komoly gyengéjük van: irrelevánsak és megosztottságot keltenek”.⁴³ Az irrelevancia annak eredménye, hogy a monetáris unió nem veszi célkeresztjébe a munkanélküliség és a versenyképesség akadályainak kritikus problémáját, ami a fogyasztókra nézve káros. A megosztottság problémája viszont súlyosabbnak tűnik, és az 1989 után központi témájához térít vissza. Dahrendorf keményen bírálja az Európai Unió viselkedését:

40| Uo. 114.

41| Uo. 112.

42| Uo. 122.

43| Uo. 165.

37| Uo. 77.

38| Uo. 65.

39| Uo. 113.

A legkiábrándítóbb, ahogyan mi, szerencsésebb európaiak reagálunk azok igényeire, akiknek számára most kellene, hogy valóra váljon nemcsak Közép-Európa, hanem Európa eszméje is. (...) Nyugat-Európa hűtlen lett elveihez és megszegte ígéreteit, amikor ahelyett, hogy felkarolta volna Közép-Európát, befelé fordult, saját ún. maastrichti mélységeibe, sőt, lehetővé tette, hogy a nevenséges szerzett jogok védelme (...) felülkerekedjen a sürgető politikai kérdéseken. Európa – az Európai Unió –, intézményesen legalábbis, cserben hagyta Európát, az együttműködést és az integrációt áhító kontinenst.⁴⁴

„Hová vezet mindez?”, kérdezi a szerző az egyik fejezet végén, és az olvasó is joggal teheti fel ugyanezt a kérdést. A válasz, amely a szerző szerint talán csalódást okoz az olvasóknak, az a tényállás, hogy „az értelmiségnek közösségi felelőssége van”. Ez a konklúzió azonban nem is annyira kiábrándító, mint amilyennek elsőre látszik. Lehet, hogy csupán ennek a német származású brit úriembernek a bölcsességéről tanúskodik, akinek az egyensúly és mérsékletesség iránti érzékét jól szemlélteti 1990-ben kiadott könyve, a *Töprengések az európai forradalomról* végén idézett híres mondás Edmund Burke-től:

Kevéssé ajánlhatom nézeteimet, inkább a hosszas megfigyelést és sok pártatlanságot (...) Olyan embertől, kinek a közösségért tett szinte minden erőfeszítése harc volt mások szabadságáért (...) amikor a bárkája egyensúlyát veszélyezteti az egyik oldal túlterheltsége, kíváncsian saját indítékainak csekély súlyával azt az oldalt terhelni, ahol megtartható az egyensúly.⁴⁵

A közép- és kelet-európai országok számára, ahol akkoriban épp az új demokrácia felépítése folyt a kommunista totalitarizmus romjaiból, s amelyeket talán mindenféle átfogó doktrína csábítgatott, nem tűnhetett túl inspirálónak ez a mondás. A törvényes szabadság anglo-amerikai hagyományában viszont, mely mérhetetlen tradícióval Ralf Dahrendorf is azonosult, az egyensúly és mértékletesség mindig fontosabb volt, mint a mindent átfogó doktrínák.

⁴⁴ Uo. 162.

⁴⁵ Ralf Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe: In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Warsaw* (New York: Random House, 1990), 164.

3 | RAYMOND PLANT

TÁRSADALMI JÓLÉT OSZTÁLYHARC NÉLKÜL

Raymond Plant 1945-ben született kiváló politikai teoretikus, a Southamptoni Egyetem, a londoni King's College és a párizsi Politikai Tanulmányok Intézetének professzora. 1994 és 2000 között az oxfordi St Catherine's Kollégium rektora volt. Felvéve a Baron Plant of Highfield, of Weelsby in the County of Humberside nemesi címet, 1992-ben a Lordok Háza főrendi tagjává (*life peer*) lett, ahol a munkáspárti sorokban foglalt helyet. Emellett a Winchesteri Katedrális tiszteletbeli kanonokja is.

Filozófia doktori disszertációm az Oxfordi Egyetemen (1990–94) valójában Plant és Friedrich Hayek politikafilozófiájából írtam. Bár jártam Plant akkoriban Oxfordban tartott előadásaira, személyesen nem találkoztunk egészen 1996-ig, amikor a disszertációt publikálták. Rendkívül meglepett és zavarba ejtett, hogy ő és Lady Plant eljöttek az oxfordi könyvbemutatóra, melynek házigazdája Ralf Dahrendorf volt. A könyvben leírt állásfoglalásomban (melyre még visszatérek ebben a fejezetben) bíráltam Plant nézeteit, bár a kritika tiszteletteljes és barátságos volt.⁴⁶ Mindenre számítottam, csak arra nem, hogy Lord és Lady Planttal találkozom a könyvbemutatón. Meglepetésemre Raymond Plant igazi angolos szerénységgel reagált, valami ilyesmit: „Hogyan hagyhattam volna ki olyan valaki könyvbemutatóját, aki annyi időt eltöltött nézeteim tanulmányozásával és bírálatával?” Szóhoz sem jutottam. És azóta is rendkívüli megtiszteltetés számomra az a barátság és támogatás, amit Raymond és Katherine Plant tanúsít irántam és lisszaboni intézetem felé.

Ralf Dahrendorf így fogalmazott a Plantról és Hayekről írt könyvem bevezetőjében: „Raymond Plant túl kifinomult ahhoz, hogy bármely egyszerű kategóriába sorolhassuk. A társadalmi fejlődés iránti elkötelezettsége kereszténységben gyökerező gondolkodással és a kortárs tanokkal kapcsolatos vitás kérdések alapos ismeretével párosul.”⁴⁷ Plant munkájának egyik

⁴⁶ João Carlos Espada, *Social Citizenship Rights: A Critique of F. A. Hayek and Raymond Plant* (London – New York: Macmillan – St Martin's, 1996).

⁴⁷ Ralf Dahrendorf, „Foreword to Espada”, uo. x.

eredeti sajátossága, hogy komolyan vette a munkáspártot bíráló kritikusok, nevezetesen Friedrich A. Hayek szavait. Alaposan áttanulmányozta Hayek érvelését, és a munkáspárt megújító programját szem előtt tartva megfontolt választ adott. A megújítás középpontjában a demokratikus polgárság koncepciója áll, a szociális kérdéseket is beleértve.

„Polgárság, jogok és szocializmus” című, 1998-ban publikált fábiánus társasági értekezésében Plant így érvelt:

A projekt [a munkáspárti program frissítése és modernizálása az alapcélkitűzésekkel és értékrenddel összhangban] kulcsfontosságú eszméje a demokratikus polgárság legyen, és az, hogy egységes keretet biztosítson, melyen belül kidolgozható a politika és fenntartható a kapcsolat a munkáspárt történelmi alapelveivel.⁴⁸

Szellemi vizsgálódása kezdetén Plant két döntő fontosságú kérdésbe ütközött: (1) a jóléti ellátásra vonatkozó követeléseket vajon lehet-e úgy felfogni vagy meghatározni, mint jogokat, és ha igen, (2) vajon annak kell-e tekinteni őket? Raymond Plant igenlő választ adott mindkét kérdésre, ám a válaszokhoz hosszú és összetett út vezetett. Először is nézzük meg, miért véli úgy, hogy jogokként *lehet* felfogni a jóléti ellátásra vonatkozó követeléseket, majd azt, miért *kell* őket annak tekinteni.

VÁLASZ FRIEDRICH A. HAYEKNEK

Plantnek két fő ellenfele volt abban a vitában, hogy miként és miért lehet a jóléti ellátásra vonatkozó követeléseket jogokként felfogni: Friedrich A. Hayek és Maurice Cranston. Ami Hayeket illeti, Plant a társadalmi jogok koncepciójával szemben két fő érvet sorakoztatott fel: (1) hogy az egyének részesedése a piaci eredményből nem a társadalmi igazságosság kérdése, mert a piaci eredmény véletlenszerű és kiszámíthatatlan; (2) hogy még akkor is, ha a társadalmi igazságosság kérdése lenne, a disztribúciónak vagy a társadalmi igazságosságnak nincsenek kritériumai.

Az első pontra adott válaszát Plant annak elfogadásával kezdi, hogy a piaci globális eredménye tényleg lehet véletlenszerű, abban az értelemben, hogy megannyi apró döntés kölcsönhatásának terméke. De az a tény, hogy a piaci eredmény véletlenszerű és hogy néhány természetes hiányosságért senki sem felelős, nem jelenti azt, hogy az ezzel szembeni tétlenség nem esik morális

⁴⁸ Raymond Plant, *Citizenship, Rights and Socialism* (London: Fabian Society, Tract no. 531, 1988).

értékelés alá. Ez azt jelenti, hogy az igazság és igazságtalanság nem csupán annak kérdése, hogy egy adott eredmény hogyan adódott vagy keletkezett, hanem inkább arról szól, hogyan reagálunk rá:

Ha azt mondjuk, hogy rendszerint a szándékos cselekedeteimnek előre látható, de nem szándékos kimenetele van másokra nézve, akkor képmutató dolog lenne azt állítani, hogy nem vagyok felelős a cselekedetem előre látható, de nem szándékos következményeiért. Valójában, ha ez nem így lenne, akkor állandó erős késztetés volna a szándék meghatározásának folyamatos szűkítésére azért, hogy ne foglalja magában a cselekvés előre látható következményeit.⁴⁹

Plant arra próbált rámutatni, hogy bár „egy szabad piacgazdaságban nem tudjuk megjósolni, hogy milyen lesz a gazdasági eredmény az egyén számára”, mindazonáltal „a gazdasági eredmények az egyénre nézve nem, de egy csoportra nézve” megjósolhatók, mivel „aki keveset visz a piacra, az keveset is fog keresni”.

Az alábbi következtetésekre jutott:

(a) ha empirikus tény az, hogy akik keveset visznek a piacra, azok valószínűleg keveset is fognak keresni (egyes személyek kivételével);
(b) ha tudjuk, hogy előre látható általános következményről van szó;
(c) ha van elérhető alternatív eljárás, nevezetesen valamiféle újraelosztás a társadalmi igazságosság érdekében, akkor jó okkal érvelhetünk amellett, hogy a piac fenntartói igenis felelősséggel tartoznak a legszegényebbekért, még akkor is, ha nem áll szándékukban, hogy ezek az emberek ebbe a helyzetbe kerüljenek, és ebben az összefüggésben a piac eredményét nem szabad elvi szinten elvtelenül erkölcstelennek elfogadnunk.⁵⁰

Miután megvitatta azt, hogy a piaci gazdasági következményei, ellentétben Hayek nézetével, erkölcsi felelősség kérdését képezik, Plantnek Hayek következő álláspontját kellett megcáfolnia: miszerint a szabad társadalom általános szabályainak semmilyen elosztási kritérium vagy társadalmi igazságosság nem felel meg. Plant elfogadta Hayek e kijelentését, ha például az érdem kritériumaira értendő, azzal a fenntartással, hogy „egyes célokkal kapcsolatban lehet széles körű egyetértést biztosítani, nevezetesen azokkal,

⁴⁹ Raymond Plant, 'Social Rights and the Reconstruction of Welfare', in uő: *Citizenship*, ed. Geoff Andrews (London: Lawrence–Wishart, 1991), 92.

⁵⁰ Uo. 92–93.

melyek más egyéb célok elérésének szükségszerű feltételei”.⁵¹ Plant rögtön elismerte, hogy „Hayek természetesen tagadja, hogy egyetértésre lehet jutni a szükségletek kapcsán (vagy, ha már itt tartunk, bármely más cél kapcsán)”. De egy hosszú és aprólékosan kidolgozott érvelést alkotott az alapszükségletek koncepciója mellett, mely véleménye szerint megdöntheti a Hayek által támasztott akadályokat.

AZ ALAPSZÜKSÉGLETEK FOGALMA

Az alapszükségletek fogalma áll Raymond Plant a társadalmi és gazdasági jogokkal kapcsolatos érvelésének középpontjában, és a téma végigkövette a társadalmi jogokról folytatott eszmecseréit is. Plant igyekszik rámutatni, hogy Hayek érvelésével ellentétben lehetséges az „alapszükségletek” meghatározása úgy, hogy széles körű megegyezés szilárd alapjául szolgáljon egy pluralista társadalomban:

A „vannak-e alapvető emberi szükségletek?” kérdést úgy kell feltenni, hogy vannak-e alapvető emberi célkitűzések, melyeket „minden ember akar”, ahol az alapszükségletek ezen célkitűzések felkutatásához és megvalósításához szükséges eszközök. (...) Ha léteznek ilyen célkitűzések, melyek ilyen alapszükségleteket generálnak, akkor a szükséges dolgoknak lehet egy csoportja, melyet Rawls *Az igazságosság elmélete* című munkája alapján elsődleges javaknak nevezhetünk, s ezek lehetnek a szociálpolitika fő feladatai.⁵²

Plant válasza pozitív: léteznek ilyen célkitűzések, melyek ilyen alapszükségleteket generálnak. És ezek a célkitűzések nem függenek sem az egyes személyek, sem az egyes kulturális csoportok adott erkölcsi hitvallásától. Minden erkölcsi törvénynek el kell ismernie, hogy az embereknek szüksége van bizonyos minimális képességekre, melyek lehetővé teszik számukra, hogy az erkölcsi törvénybe foglalt erkölcsi célok mellett kitartsanak és aszerint cselekedjenek. Az erkölcsközvetítő szerep ellátásának képessége azután olyan alapvető emberi célkitűzéssé válik, melyet minden ember akar. Ennek feltételei vagy eszközei a feltétel nélküli vagy emberi szükségletek:

Vannak feltételek, melyek szükségesek ahhoz, hogy bármit megtehessünk, végrehajthassunk bármely cselekvést, vagy bármilyen célt kitűzhessünk,

⁵¹ Raymond Plant – Harry Lesser – P. Taylor, *Political Philosophy and Social Welfare* (London: Routledge – Kegan Paul, 1980), 61.

⁵² Uo. 33.

amit csak szeretnénk. Függetlenül attól, hogy az egyén milyen erkölcsi fel fogást tekint magáénak, annak teljesítéséhez ezek a feltételek szükségesek. Az efféle szükségleteket minden társadalomban el kell ismerni, akármilyen erkölcsi törvényeik vagy normáik vannak, és jogosan nevezhetők „feltétel nélküli” vagy „emberi” szükségleteknek.⁵³

Alan Gewirth erkölcsfilozófiájáról és emberi jogokról szóló munkái⁵⁴ kapcsán Plant arra a következtetésre jut, hogy a morális aktivitás alapfeltételei a túlélés és az autonómia. A túlélés kérdése egyértelmű, mivel egy halott ember cselekedni is képtelen, nemhogy morálisan cselekedni. De ami azt illeti, a morális aktivitás megvalósulásához a fizikai túlélés önmagában nem elegendő, hiszen bárkit a szó szűkebb értelmében véve életben lehet tartani teljes mértékben egy géphez kötve is. Majd Plant „az erkölcsös cselekvés szabadsága” értelmében vett „autonómiát” ismerteti, mint a második „feltétel nélküli vagy emberi szükségletet”. És bár kész elismerni, hogy az autonómia elvével kapcsolatos elégedettség pontos foka vég nélkül vitatható, méltán emlékeztet arra, hogy ugyanez történik a jól megalapozott személyes jogokkal is a civil és politikai szférában:

[Bármennyire is eltérő] célkitűzéseket és [bármennyire sokféle] kötelességet csupán önállóan cselekvő emberi lények követhetnek és hajthatnak végre; s ezért bármely erkölcsi szemlélet csak úgy lehet koherens, hogy alapkötelességeként elismeri az emberi élet fenntartását és az autonómia kialakítását. (...) Az élet és az autonómia iránti igény biztosítja azokat a logikusan emberi szükségleteket, amelyeket bármely logikusan következetes erkölcsi szemléletnek el kell ismernie.⁵⁵

VÁLASZ MAURICE CRANSTONNAK

Miután kikövezte az utat ahhoz, hogy az állami jóléti intézkedéseket az emberek alapszükségleteiről való gondoskodás szempontjából vizsgálja, Raymond Plantre még egy ellenfél várt: Maurice Cranston, akinek véleménye szerint döntő természetbeni különbség van a hagyományos és a társadalmi jogok között. Cranston érvelése gazdag és gondolatébresztő, részletes áttekinté-

⁵³ Uo. 38.

⁵⁴ Lásd Alan Gewirth, *Reason and Morality* (Chicago–London: University of Chicago Press, 1978) és *Human Rights: Essays in Justification and Applications* (Chicago–London: University of Chicago Press, 1982).

⁵⁵ Plant, *Political Philosophy and Social Welfare*, 93.

sére azonban itt nincs mód. Annyit hadd mondjunk el, hogy a társadalmi jogok elleni eszmefuttatását a valódi emberi jogok három, általa előterjesztett próbájával lehet összefoglalni, melyek: a megvalósíthatóság, a kiemelkedő fontosság és az egyetemesség próbája.⁵⁶ Cranston szerint a társadalmi jogok kivétel nélkül mindegyik próbán elbuknak. Plantnek erre a maga részéről az a válasza, hogy a társadalmi jogok igenis kiállják mindhárom próbát – legalább annyira, mint a hagyományos jogok.

A megvalósíthatósági próba a jogok és kötelességek kapcsolatából ered. Egy *X*-hez való jog csak akkor értelmezhető, ha benne foglaltatik valakinek kötelessége *X*-et lehetővé tenni (a lehetővé tétel vagy a tartózkodás negatív kötelességét jelenti, vagy a cselekvés pozitív kötelességét). Ez azt vonja maga után, hogy *X* lehetővé tételének kötelessége lehetséges és megvalósítható kell, hogy legyen. Maurice Cranston szerint azonban a társadalmi jogok megvalósíthatatlan kötelességeket vonnak maguk után, mert olyan erőforrásokkal járnak, melyek talán nem elérhetők; míg a hagyományos jogok mindig megvalósítható és lehetséges kötelességekkel járnak: főként a negatív tartózkodási kötelességek, melyek a meghatározás szerint nem igényelnek erőforrásokat.

Plant találékony válasszal szolgál. Megjegyzi, hogy a hagyományos jogok (élet, szabadság, tulajdon stb.) által előírt be nem avatkozást nem lehet csupán jogszabályilag megteremteni – a jog a nem erőszakos halálhoz (az élethez való jog) rendőri, katonai stb. védelmet igényel, és mindez tőkekiadással jár.⁵⁷ Hozzáteszi, hogy ugyanez vonatkozik a tisztességes eljáráshoz való jogra (anyagi ráfordítás az igazságszolgáltatásra), sőt, még meglepőbb, de a képvisleti politikai intézményekhez való jogra is – mely szintén költségekkel jár a jogalkotásra, a választásokra stb. tekintettel.

Így tehát Plant arra a következtetésre jut, hogy a hagyományos jogokhoz hasonlóan a társadalmi jogok is kiállják a megvalósíthatósági próbát, hiszen egyformán forrásallokációt igényelnek. És ha a cranstoni próba teljes és azonnali megvalósíthatóságot igényelne, akkor annak még a hagyományos jogok sem felelnének meg: ahogy D. D. Raphael is megfogalmazta, és Plant egyetértett vele, „nincs annyi törvény vagy rendőri erő, ami minden gyilkosságot meg tud akadályozni”.⁵⁸

Maurice Cranston második próbája az egyetemesség. Követelménye, hogy egy emberi jog minden emberre mint emberre, és ne a betöltött társadalmi

⁵⁶ Maurice Cranston, *What Are Human Rights?* (London: Bodley Head, 1973), különösen a VIII. fejezet, 'Economic and Social Rights', 65–72.

⁵⁷ Plant, *Political Philosophy and Social Welfare*, 76.

⁵⁸ D. D. Raphael, *Political Theory and the Rights of Man* (London: Macmillan, 1967), 64.; idézi Plant, *uo.*

szerepére vonatkozzon. Cranston kedvenc példája a fizetett szabadsághoz való jog, amin már Hayek is élcélődött. Az a helyzet, véli Maurice Cranston, hogy „ez szükségszerűen csak azokra korlátozódik, akik mindenképpen fizetést kapnak, vagyis az alkalmazotti rétegre. Mivel nem mindenki tartozik ehhez a réteghez, a jog nem lehet egyetemes jog.”⁵⁹

Plant észrevétele szerint az egyetemesség efféle értelmezése meglehetősen szűkös – valójában kizárná az olyan hagyományos jogokat is, mint például a tisztességes eljáráshoz való jog, vagy az ország elhagyásának joga stb., hiszen mindegyik csak azokra korlátozódik, akik az érintett emberek adott csoportjába tartoznak (akik ellen épp eljárás folyik, akik el akarják hagyni az országot stb.) Az egyetemesség lényege, jegyzi meg Plant, hogy minden egyes jog egyformán vagy egyetemesen vonatkozik mindazokra, akik a szóban forgó helyzetben lehetnek. Természetesen a hagyományos és a társadalmi jogokra is ugyanúgy érvényes ez:

Nem mindenki alkalmazott, nem minden ember szűkölködik, nem mindenkinek van szüksége valamely adott időpontban a tanulásra; ám mindegyik egyformán egy-egy lehetséges életállapot, melybe bármely ember belekerülhet.⁶⁰

Cranston harmadik próbáját, a kiemelkedő fontosságot illetően a helyzet az, hogy ez önmagában is elég megfoghatatlan. Cranston elismeri, hogy a kiemelkedő fontosságnak nincs meghatározott kritériuma, és a józan észre hivatkozik. Úgy véli, „a józan ész belátja, hogy a tűzoltók és a mentők létfontosságú szolgáltatások, ezzel szemben a vidámparkok és az üdültáborok nem”.⁶¹

Plant persze nem tagadja ezt a megfigyelést. Ellenkezőleg, teljes mértékben elfogadja Cranston hivatkozását a józan észre, és beleépíti azt a társadalmi jogok kiemelkedő fontosságáról szóló érvelésébe. Ezt azzal a megfigyeléssel éri el, hogy a „kiemelkedő fontosság” általános nézetének egyik alapfeltétele, hogy benne foglaltatik az emberi élet. De, teszi hozzá Plant, teljesen hibás volna azt hinni, hogy az emberi élet kizárólag a hagyományos jogok szempontjából érdekes, a társadalmi és gazdasági jogok szempontjából pedig nem. Plant emlékeztet rá, hogy: „Az emberek ugyanúgy meghalnak éhínségben, mint gyilkosságokban, és ebből a szempontból a társadalmi és gazdasági jogok ugyanúgy kiállják a kiemelkedő fontosság próbáját, mint az emberölés elleni jogok.” Igazából, teszi hozzá, ez némileg rávilágít a hagyományos és a társadalmi jogok viszonyára. Ahelyett, hogy alapvető fontosságuk eltérne,

⁵⁹ Cranston, *What Are Human Rights?*, 67.; idézi Plant, *uo.* 77.

⁶⁰ *Uo.* 78.

⁶¹ Cranston, *uo.*; idézi Plant, *uo.* 78.

ahogy Cranston vélte, ezek a jogok inkább kiegészítő jellegűek. A társadalmi jogok eszközt biztosítanak a hagyományos jogok gyakorlásához: „Az élethez és a szabadsághoz való jog bizonyos dolgokat megkövetelhet – köztük például egészséget és oktatást, hogy a joggyakorlat valósággá váljon –, és nem csupán a negatív be nem avatkozást a kormány részéről.”⁶²

A TÁRSADALMI JOGOKAT JOGOKNAK KELL-E TEKINTENI?

Miután amellet érvelt, hogy a jóléti ellátás iránti igények kielégítik annak szükséges feltételeit, hogy jogokként határozzuk meg őket, Plant most egy hasonlóan bonyolult problémával állt szemben: miért kellene azokat jogokként definiálni? Két fő nehézség merül fel ezzel összefüggésben: (1) kötelességünk-e vagy sem más emberek alapszükségleteit biztosítani, illetve (2) vajon ez a kötelesség erre vonatkozó jogosultságot teremt-e a fogadónak? Plant, ahogy ez várható volt, igenlően válaszol mindkét kérdésre.

Plant Hayeknek írt válaszában felvázolta a jólét biztosítására vonatkozó erkölcsi kötelesség alapjait, az alapszükségletekről való gondoskodás erkölcsi felelősségére összpontosítva. Nos, a probléma e felelősség természetében rejlik. Vajon az alapszükségletek kielégítése könyörület- vagy jótékonyságbeli kötelesség, esetleg valamilyen egyéb nem tökéletes kötelesség vagy túlbuzgóság, vagy pedig szigorú erkölcsi kötelezettség? A kérdés döntő fontosságú, mivel e kötelesség természete ráadásul meghatározza a rá vonatkozó jog létét vagy nem létét: csak a szigorú kötelezettségekből születnek jogok, és ez a nem tökéletes kötelességekre nem vonatkozik.

Plant elismeri, hogy milyen bonyolult kihívás ez a probléma a társadalmi jogok teoretikusa számára. Amíg a hagyományos jogok a tartózkodás tökéletes kötelességeivel járnak – *X*-nek az élethez való jogához hozzátartozik mások kötelessége, hogy nem ölik meg őt, *X*-nek a szabad véleménynyilvánításhoz való jogához hozzátartozik, bizonyos fenntartással, másoknak az a kötelessége, hogy jogainak gyakorlásába nem avatkoznak bele stb. Ugyanez, úgy tűnik, nem áll fenn a társadalmi és gazdasági jogok esetében. Még akkor is, ha azt a kötelességemet, hogy segítsék a rászorulókon, tökéletes kötelességnek tartom, nem leszek képes ezt a kötelességet minden egyes rászorulóért gyakorolni. Úgy tűnik, hogy a hagyományos és a társadalmi jogok közti döntő különbség ebben rejlik.

Plant két lépésben reagál erre a nehézségre. Azzal kezdi, hogy a jóléti ellátáshoz való jog az egyénnel szemben nem érvényesíthető, de a társadalom

egészeivel, vagy pontosabban a kormánnyal szemben igen. Másodszor, megállapítja, hogy a mások alapszükségleteiről való gondoskodás kötelessége éppen ezért nem olyan kötelességként fogható fel, amit ezért vagy azért a személyért kell megtenni, hanem az intézmények támogatásának kötelességeként kell felfogni, melyek aztán viszonzásul közvetlenül segítséget nyújtanak a rászorulóknak.

Ennélfogva a jólét biztosításának kötelessége tökéletes kötelezettségnek tekinthető, ami a kötelezettségvállalás egyik formája a jóléti intézmények támogatására, nevezetesen adófizetési kötelezettség. Ezek a jóléti intézmények valamifajta közvetítőként működnek az adófizető állampolgárok és azon állampolgárok között, akik, mivel rászorulnak, jóléti támogatást kapnak:

Ha a jóléthez való jogot úgy tekintjük, hogy magában foglalja az állami jóléti intézkedések támogatásának kötelességét, az azt jelenti, hogy a tisztességes eljáráshoz való joghoz hasonló emberi jognak tekintjük. Egy konkrét személy nem köteles ilyen jogi eljárást nyújtani, de köteles utánajárni, hogy tényleg tisztességes jogi eljárások folynak-e. A jóléti jogokra vonatkozó tökéletes kötelezettségek tehát nem az egyének forrásokkal és szolgáltatásokkal történő ellátását, hanem a kormány és az ilyen szükségletek kielégítésére szervezett intézmények támogatását jelentik.⁶³

Miután amellet érvelt, hogy a rászorulók megsegítésének kötelessége tökéletes kötelezettségnek tekinthető, Plant ugyanezen az alapon érvelt a jóléti ellátáshoz való jog mellett: a szigorúan kötelező feladatok a nem tökéletes kötelezettségekkel ellentétben igenis vonatkozó jogokat teremtenek.

Meg kell jegyeznünk azonban, hogy Plant nem bizonyította, hogy az emberek alapszükségleteiről való gondoskodás *ténylegesen* szigorú kötelesség. Az adófizetéssel kapcsolatos érvelése csupán azt demonstrálta, hogy ez egy tökéletes kötelesség *lehetne*, mivel minden egyes személy megtehetné jól meghatározott intézkedések – az adózás – útján, valamint jól meghatározott kedvezményezettek – az állam – felé, mely közvetítő szerepet játszik az adófizetők és a szociális ellátást kapó személyek között. De miért lenne az adófizetők erkölcsi kötelessége mások alapszükségleteiről gondoskodni? Mi ennek a kötelességnek az erkölcsi igazolása? Ezzel ugyanis még nem szolgált, bár alapját már lefektette. Ez az alap az alapszükséglet eredeti koncepciójában, illetve Alan Gewirth teóriájában rejlik, miszerint a morális cselekedetnek elengedhetetlen feltételei vannak.

⁶² | Uo. 79.

⁶³ | Uo. 82.

Ha elfogadjuk, hogy az alapszükségleteket olyan alapvető javak alkotják, melyek a célok (bármennyire eltérő) követéséhez és a kötelességek (bármennyire sokféle) teljesítéséhez elengedhetetlenek, akkor egyszerűen el kell fogadni az alapjavakat nélkülözők ellátásának kötelességét, mert azok nélkül ők nem tudnának más kötelességeket teljesíteni. Ahogy Plant fogalmaz:

Ezen szükségletek kielégítésének kötelessége szigorú kötelezettség kell legyen, mert nem lehet értelme olyan más kötelességek létezésének, melyek felülmúlhatják ezen szükségletek kielégítésének kötelességét, pusztán azért, mert akiknek szükségleteit e területen nem elégítik ki, azok *feltehetőleg* nem lesznek képesek más kötelességeket, legyenek bármilyenek, vagy más célokat követni.⁶⁴

A CIVILIZÁLT VERSENYHEZ SZÜKSÉGES KÖZÖS ALAP EGY SZABAD TÁRSADALOMBAN

Megpróbáltam röviden ismertetni, hogy Raymond Plant miként jutott el az „alapszükségletek” koncepciójához, és hogyan igazolta az alapvető javakban hiányt szenvedők ellátására vonatkozó kötelességet. Véleményem szerint ezt az érvelését a későbbiek folyamán teljesen más irányba terelte. Úgy vélte, hogy „a fizikai túléléshez és az autonómiához szükséges alapjavak és azok beszedésének speciális módok az egészségügy és a jövedelem fenntartása szempontjából önmagukban meglehetősen minimálisak. Nem vinnék sokkal tovább a szabadság értéke szerint értelmezett jóléti állam védelmét a jóléti állam mint reziduális intézmény fogalmánál.”⁶⁵

Majd Plant kifejlesztett egy elméletet az alapvető javak szükség szerinti elosztásáról, amelyet „demokratikus egyenlőség”-nek nevezett.

Továbbra is Plant érvelésének középpontjában maradt az a koncepció, hogy az alapszükségletek kielégítése nélkül a szabadságnak nincs értéke. De az *alapvető javak biztosítása a rászorulóknak számára* gondolatból fokozatosan az *alapvető javak egy egyenlőbb elosztása, hogy a szabadság nagyjából azonos értékűvé váljon minden ember számára* gondolata lett. A cél már nem az, hogy „a szabadság értékéhez nélkülözhetetlen képességek/hatáskörök/adottságok” biztosítva legyenek, hanem a képességek kiegyenlítése, hogy megvalósuljon egy „nagyobb fokú egyenlőség a szabadság értékében”.

⁶⁴ Uo. 93.

⁶⁵ Kenneth Hoover – Raymond Plant, *Conservative Capitalism in Britain and the United States: A Critical Appraisal* (London: Routledge, 1989), 210.

Doktori disszertációmban érintőlegesen foglalkoztam azzal, hogy *a szükség alapú elosztás* nem következik Plant az alapszükségletekkel kapcsolatos kezdeti érveléséből: ha egy erkölcsi kötelezettség alapja az alapszükségletek kielégítetlensége, és az a feltevés, hogy ez megakadályozza az embereket bármely kötelesség teljesítésében, akkor az igények kielégítésével az erkölcsi kötelezettség megszűnik. Ebből semmi esetre sem lehet általános disztribúciós kritériumot származtatni, azon egyszerű oknál fogva, hogy az egyetlen kötelesség, amely igazolható, az a rászorultak alapjavakkal történő ellátásának kötelessége – és nem a javak (legyenek azok alapjavak vagy csak javak általában) elosztása valamilyen általános, a javak elosztására vonatkozó allokációs séma vagy kritérium mentén. Emiatt a társadalmi jogok planti igazolásában saját kérdésének, hogy „hogyan kellene az alapjavakat elosztani”, nincs helye. Azért, hogy hangsúlyt adjak saját korlátozott vagy negatív, vagy mérsékelt szemléletnek a társadalmi jogokkal kapcsolatban, ezeket „alapvető társadalmi jogok”-nak neveztem el.⁶⁶

De a lényeg most nem is az, hogy miben nem értek egyet Raymond Planttel. Sokkal fontosabb az ő jelentős hozzájárulása az alapvető társadalmi jogok koncepciójához, mely szerintem tökéletesen összeegyeztethető a piacgazdasággal és a szabad társadalommal. Ahogy azt a fent idézett könyvben már kifejtettem, ez a szemlélet végső soron társítható Hayek fontos elgondolásaival a korlátozott kormányzatról és a mindenki számára elérhető biztonsági hálóról (őket röviden e kötet II. részében, a Hayeknek szánt 6. fejezetben mutatom majd be). Plant alapszükségletekről és Hayek korlátozott kormányzatról vallott nézetei együttvéve egy szabad társadalomban a rivális elméletek közötti civilizált verseny közös elvi síkjának tekinthetők.

Más szóval, e civilizált versengés közös elvi síkja egy kettős feltételezés lehet: egyrészt a Raymond Plant által hangoztatott felfogás, mely szerint a társadalmi osztályrendszer egyenlőtlensége elfogadható, feltéve, hogy elismerik az állampolgári egyenlőséget; másrészt a Friedrich A. Hayek által hangsúlyozott felfogás, miszerint ahhoz, hogy a szabadság megőrizhető legyen, az állampolgári egyenlőség elfogadható, feltéve, hogy elismert a társadalmi egyenlőtlenség. Ez a kettő feltevés együtt, összhangban azzal az erkölcsi kötelességgel, hogy segíteni kell azokon, akik nem tudnak magukon segíteni, a piacgazdaság védelmét eredményezi, valamint gondoskodik egy biztonsági hálóról, mely mindenkit fent kell, hogy tartson.

Ez az együttes feltevés semmi esetre sem szünteti meg a rivális nézetek (jó esetben leginkább kettő) közötti vitát és versenyt egy szabad társadalomban. Nyugaton mi általában jobbközép és balközép jelzővel illetjük ezt a két

⁶⁶ Lásd Espada, *Social Citizenship Rights*.

nézetet. A közös feltételezés mellett még mindig lehet és lennie is kell mind a dinamikus piacgazdaság, mind a megfelelő biztonsági háló fenntartásával kapcsolatos fontos kérdésekről folyó állandó vitának. Ez az állandó vita lényeges problémákat érinthet azzal kapcsolatban, hogy pontosan milyen szintre kerüljön a biztonsági háló; vagy melyek a legjobb eszközök a biztonsági háló által kötelezően garantált alapjavakhoz és szolgáltatásokhoz való hozzáférés garantálásához; vagy mik a véletlen következményei a biztonsági hálóval és a garantálásához szükséges eszközökkel kapcsolatos rivális nézeteknek, beleértve azt a döntő kérdést, hogy vajon hogyan garantálható egy megfelelő biztonsági háló összeegyeztetése egy olyan dinamikus piacgazdasággal, amely mindenki számára több lehetőséget tud kínálni.

Megesik véletlenül, hogy efféle kérdés kerül a parlamenti vagy a közéleti viták centrumába az angol ajkú nemzetek több évszázados demokráciáiban. Ahogy megemlítem majd a Tocqueville-ről és Churchillről szóló fejezetekben, az angol ajkú nemzetek jobban szeretnek megegyezni, mint vitatkozni az ilyen dolgokon, és ezért tudják megvédeni demokráciájukat a forradalmi és ellenforradalmi indulatoktól. Ez az, amit Karl Popper nyomán „angol rejtély”-nek vagy Halévy és Himmelfarb alapján „angol csoda”-nak neveztem el. Ezzel szemben az európai kontinensen a jobb- és a baloldal inkább szeret azzal foglalatostkodni, amit Tocqueville „*az ancien régime* és a forradalom közti meddő konfliktus”-ként fogalmazott meg. Véleményem szerint a balközép oldaláról Raymond Plant döntően hozzájárult az „angol rejtély” és az „angol csoda” modern kori megújulásához.

4 | GERTRUDE HIMMELFARB

ÉS

IRVING KRISTOL

A MORÁLIS KÉPZELET

Irving Kristol 1920-ban született a New York-i Brooklynban, és 2009-ben halt meg Washingtonban. Szeptember 18-án hunyt el, és az azt követő napokban nekrológok és megemlékezések hatalmas áradata zúdult végig főleg az amerikai, az angol és az ausztrál napilapok, újságok hasábjain. Egyik közös témájuk volt, hogy Kristol a „neokonzervativizmus keresztapja”, és ezt a kifejezést a média akkoriban főként az iraki háborúval hozta összefüggésbe. A neokonzervativizmus valójában jóval megelőzte a 2003-as iraki intervenciót. És szellemi meggyőződése (ahogy Kristol nevezte) is jóval mélyebb és átfogóbb volt az Irakkal kapcsolatos, gyakran korlátozott vitáknál. Kristol közéleti hozzászólásai valójában egybefonódtak felesége, Gertrude Himmelfarb, a viktoriánus Anglia kiváló amerikai történésze tudományos munkásságával. Ebben a fejezetben röviden felidézem a nyugati szabad társadalmak erkölcsi alapjainak kritikai felfogásával kapcsolatos termékeny gondolataikat.

EGY KÖZPONTI PROBLÉMA: A MORÁLIS KÖZÖMBÖSSÉG

Irving Kristol híres mondása, hogy „a neokonzervatív egy olyan liberális, akit kifosztott a valóság”. Ez elég pontosan jellemzi azt a szellemi evolúciót, ami a liberális baloldal több közéleti értelmiségi (zömében amerikai) szereplőjét érintette a 20. század második felében. Talán kijelenthetjük, hogy saját liberális gyökereikkel folytatott szellemi küzdelmük középpontjában John Stuart Mill problémája állt.

Erről a témáról természetesen már tömérdek értekezés készült. A probléma azzal a kérdéssel jellemezhető leginkább, hogy Mill „igen egyszerű alapelve” tényleg elégséges lehet-e egy szabad társadalom életben tartásához és erejének megőrzéséhez. Mill alapelve jól ismert: „Az egyetlen cél, amelynek érdekében jogosan lehet egy civilizált közösség bármely tagjával

szemben – akarata ellenére – erőszakot alkalmazni: mások sérelmének a megakadályozása.”⁶⁷

Kristol és Himmelfarb számára a fő kérdés nem igazán az alapelv jogi értelmezése, vagy az, hogy milyen korlátozásokat közvetít az egyének magánéletébe való állami beavatkozással kapcsolatban. A fő kérdés az alapelv erkölcsi értelmezése lett: levonhatjuk-e Mill alapelvéből azt a következtetést, hogy minden, amit az emberek a magánszférájukon belül tesznek, az mások erkölcsi ítéletei felett áll, vagy felette kell, hogy álljon?

Ez komoly erkölcsi kérdés, tekintet nélkül arra, hogy Mill saját értelmezésére vonatkozik-e vagy sem.⁶⁸ Elmondható, hogy egyértelműen ez lett Mill elvének első számú interpretációja, melyet ma a közkultúránk afféle szent dogmaként kezel, különösen tudományos és médiakörökben. Ez a *valóság*, ahogy Irving Kristol fogalmazott volna, komoly gondokat szül. És ezek a nehézségek még komolyabbakká és *valósabbakká* válnak azon fiatal szülők számára, akik rendesen szeretnék felnevelni gyermekeiket a televízió, az iskolák és a tanárok által propagált relativista légkör ellenére. A szülőknek készen kell-e állniuk arra, hogy gyermekeiknek azt tanítsák, hogy a személyes viselkedés minden fajtája megegyezik bármely másikkal, feltéve, hogy azok vagy önérdékű, vagy közös beleegyezésen alapuló cselekvések?

A válasz minden bizonnyal az, hogy Mill elve nem készlet arra, hogy minden viselkedést erkölcsileg helytállónak fogadjunk el. Csak arra készlet, hogy toleráljuk a különféle viselkedéseket, mindaddig, amíg azok nem károsak másokra nézve. Véleményem szerint ez a liberális tolerancia egyik alapelve marad, melyet nem szabad feladni. De a liberális tolerancia elvének betartása közben, és valamiképp annak betartása érdekében, a fő erkölcsi kérdés továbbra is az, hogy a liberalizmus vagy a szabadság alapja lehet-e egy olyan doktrína, mely alapjában véve hallgat a szabad társadalom és a szabad és felelős egyének erényeiről és jelleméről. Más szóval, lehet-e a liberalizmus, a tolerancia és a szabadság hagyományának a „morális közömbösség” az alappillére?

67| John Stuart Mill, *On Liberty*, intr. Gertrude Himmelfarb (London: Penguin, 1982 [1859]), 68.; Pap Mária fordítása, in uő: *A szabadságról*. Budapest, Századvég–Osiris, 1994, 17–18. Lásd még Gertrude Himmelfarb, *On Liberty & Liberalism: The Case of John Stuart Mill* (New York: Knopf, 1974).

68| „John Stuart Mill problémájáról” részletesebben lásd Himmelfarb, *On Liberty & Liberalism*.

KÖZCÉLÚ SZABÁLYOZÁSOK ÉS MORÁLIS KÖZÖMBÖSSÉG

Kristol negatívan reagált ezekre a lényegi kérdésekre. Válasza fokozatosan alakult ki az 1960-as és az utáni évek amerikai közcélú szabályozásainak empirikus tanulmányozásából. Ez volt az „a valóság, mely kifosztotta a liberálisokat”. Ezt a valóságot vette górcső alá négy évtizeden át, 1965 és 2005 között a *Public Interest* negyedéves folyóirat, melyet Kristol és a kiváló szociológus (az amúgy amerikai szemmel nézve balközép) Daniel Bell alapított. Olyan nagyszerű tudósok, mint James Q. Wilson, Nathan Glazer, Myron Magnet vagy Charles Murray, elemezték és vitatták a közügyekbe való növekvő állami beavatkozás hatását a „morális közömbösség” alapján. És fokozatosan feltárták az „*underclass*” (alsóbb osztály) egyre erősödő jelenségét: egy újfajta szegénység ez, ami a jóléti állam segélyeiből élő emberek körében terjed, akiknek nincsenek tartós családi kapcsolataik, nincsenek hozzászokva a munkához, és egyre inkább képtelenek ellenállni a fiatalkori bűnözésnek. Más szóval, arra következtettek, hogy a „morális közömbösségen” alapuló jóléti támogatás valójában káros azok számára, akiken segítenie kellett volna.⁶⁹

Gyakorta szokták mondani, hogy ez a kis folyóirat (kb. 10 000 előfizetővel) megváltoztatta az amerikai közéletet. A *Public Interest* morális közömbösség elleni kritikája a baloldal dühös reakcióját váltotta ki kezdetben (a sors ironiája, hogy a támadott szerzők közül többen baloldalinak vallották magukat akkor). A vita azonban folyt tovább, és az empirikus bizonyíték alátámasztotta a morális közömbösség neokonzervativista kritikáját. Bill Clinton amerikai elnök 1990-es jóléti reformjai bizonyos módon azt jelezték, hogy legalább néhány neokonzervatív érv győzedelmeskedett az eszmék csatájában. Talán azt is mondhatnánk, hogy a Clinton „Új Demokratáihoz”, valamint Tony Blair „Új Munkáspártjához” tartozó közéleti értelmiségiek közül néhányan afféle baloldali neokonzervatívok voltak. És őket is kifosztotta a valóság.

AZ ERKÖLCSI TÖKE

A közcélú szabályozások erkölcsi közömbösségének hatáselemzéséből fakadó elméleti kérdés túlmutat azok szféráján. Ez a szabad társadalom morális alapjainak kérdése. Kristol fokozatosan felépítette a kapitalizmus egy új védelmét, mely jelentős mértékben különbözik a klasszikus liberálisokkal, Hayekkel vagy Friedmannal kapcsolatba hozható elméletektől. A fő eltérés, hogy érvelésében Kristol nem hallgat az erkölcsi életről.

69| A témával foglalkozó kulcsfontosságú munka: Charles Murray, *Losing Ground: American Social Policy, 1950–1980* (New York: Basic, 1984).

Ahogy a 6. fejezetben megemlítem, Hayek relativizmus és szubjektivizmus elleni morális érvelésében felfedezhető egy bizonyos probléma. Hayek rendkívül nagy jelentőséget tulajdonított az általános magatartási szabályoknak a szabad társadalom fenntartásában. A legtöbb ilyen szabály azonban csupán „másérdekű” (szembeállítva az „önérdekűvel”), és igazolásuk hajlamos pusztán az evolúciós önkiválasztásra alapozni. Éppen ezért jogos kétségek merülhetnek fel azt illetően, hogy Hayek kielégítő választ adott-e arra, amit itt a morális közömbösség problémájának neveztem: lehet-e a liberalizmus alapja egy olyan doktrína, mely alapján véve hallgat a szabad társadalom erényeiről és jelleméről?

Ezzel szemben Kristol számára a kapitalizmus mindig is a kultúrára és az erkölcsre támaszkodott – amit „burzsoá” vagy „protestáns etikának”, sőt még „judeo-keresztény hagyománynak” is szokott nevezni. Abban az időben, persze, amikor ezek az erkölcsi eszmék még leginkább konszenzuson alapultak, lehetséges és szellemileg csábító volt a kapitalista társadalmat pusztán mechanikus fogalmakkal illetni, azaz olyan társadalomnak nevezni, mely „az erőszakos haláltól való rettegésen” (Hobbes) vagy „a magánvétkes és a közhaszon” összefüggésén (Mandeville) nyugszik. A morális referenciák fontosságát csak akkor vesszük észre, amikor már ellentmondásossá és kopottá válnak. (Raymond Aron szokta mondani, hogy a gazdasági növekedés – és a szabadság – értékét leginkább akkor észleljük, amikor kezdjük elveszíteni őket. Ugyanez vonatkozhat a burzsoá etikára is.)

Tehát, a kérdés majdhogynem elkerülhetetlen: honnan származik ez a „burzsoá etika”? Nem vagyok biztos benne, hogy Kristol teljesen egyértelműen fogalmazott ezzel összefüggésben. Egy dolgot azonban világosan kijelentett: az erkölcsi tőke, amitől a kapitalizmus, a liberalizmus vagy egyszerűen a szabadság függ, nem a liberalizmus „találmánya”. Valahogyan ez az erkölcsi tőke már megvolt, és abból fokozatosan, és nem azzal szemben, alakult ki a kapitalizmus. Valójában a legsikeresebb liberális rendszerrel rendelkező társadalmak – az angol ajkú nemzetek – pontosan azok, ahol a szabadság és az erkölcsi tőke nem konfrontálódott egymással. Más szóval, azt is mondhatjuk, hogy egy liberális rendszer annál sikeresebb, minél kevésbé törekszik a totális fennhatóságra – minél kevésbé törekszik kiirtani az összes preliberális feltevést csak azért, mert azok nem liberális premiszókból következnek. (Hasonló szemlélettel találkozhatunk Edmund Burke *A Vindication of Natural Society* [A természetes társadalom védelmében] című, valamint Karl Popper „Towards a Rational Theory of Tradition” [„A hagyomány racionális elmélete felé”] című munkáiban, amint azt majd az V. részben kifejtem.)

A VIKTORIÁNUS ANGLIA

Irving Kristol morális tőkéről kifejtett gondolataihoz döntően hozzájárult feleségének, Gertrude Himmelfarbnak a viktoriánus Angliáról írott történeti munkája. Az eredetileg 1968-ban megjelent *Victorian Minds* (Viktoriánus elmék) című gondolatgazdag könyvében Himmelfarb úgy vélte, hogy a viktoriánus Anglia tartópillére egy közös erkölcsi világkép volt. Ez egyfajta pluralista konszenzusra támaszkodott, mellyel még olyan progresszív gondolkodók is azonosultak, mint John Stuart Mill, Leslie Stephen és sokan mások:

Amikor Darwint arról kérdezték, hogy véleménye szerint mi következik az ő vallás- és moralitáselméletéből, azt felelte, hogy Isten léte „meghaladja az ember értelmi képességeit”, de az ember kötelessége továbbra is az, ami mindig is volt: „tegye a dolgát”. Leslie Stephen, miután feladta abbéli igyekezetét, hogy a darwinizmusból etikát származtasson, végül bevallotta, hogy: „Már nem hiszek semmiben, legkevésbé az erkölcsben... Gentlemanként akarok élni és meghalni, ha lehet.” Amikor fia megkérdezte Frederic Hansont, az angol pozitívizmus és agnoszticizmus atyját, hogy mit tegyen egy férfi, ha szerelmes, de nem házasodhat, ő dühösen így válaszolt: „Csak csináld! Kövesd azt, amit minden gentleman tesz ilyen helyzetben.” (...) Harrison egyedül Comte-ra hagyatkozhatott, George Eliot viszont Comte, Strauss és Feuerbach vegyes forrásaiból merítve sem tudott jelentősebbel előállni, mint: „egy kötelező érvényű hit vagy lelki törvény elfogadása, mely arra hivatott, hogy készséges engedelmességbe emeljen, és megmenekítsen a reguláztalan szenvedélyek és indíttatások rabszolgaságából”. És állítólag ő mondta, hogy Isten „elképzелhetetlen”, a halhatatlanság „hihetetlen”, de a kötelesség ennek ellenére „feltétlen és abszolút”.⁷⁰

Himmelfarb úgy vélte, hogy ez a pluralista erkölcsi konszenzus valójában egy másik, íratlan, valamiképp a vallás nyújtotta pluralista konszenzuson alapult. Érvelése jóval túlmutat Karl Popper dogmatikus racionalizmus felett gyakorolt kritikáján és a vallás iránti ellentmondást nem tűrő ellenségeségén, amint azt az 1. fejezetben tárgyaltam. Valamint túlmutat a Franciaországot katasztrófába sodró vallásellenes jakobinusok hagyományos liberális kritikáján is. Más szóval, Himmelfarb érvelése nem pusztán a vallási toleranciát támogatja a racionalizmus és a liberalizmus részéről. A vallás döntő szerepét emeli ki, melyet a brit liberális társadalom kialakulásában és megszilárdításában játszott.

⁷⁰ Gertrude Himmelfarb, *Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition* (Chicago: Dee, 1995 [Knopf, 1968]), 290–291.

Élie Halévy gondolatait idézve Himmelfarb valamiképp arra utalt, hogy a legstabilabb liberális rendszerek egyike sem egy racionális filozófia terméke. Hanem a vallás és a filozófia kombinációjának és a köztük húzóódó feszültségnek az eredménye:

Utilitarizmus, darwinizmus, racionalizmus, bibliai kritizmus és ateista humanizmus – egyiknek sem sikerült az erkölcsöt aláásni, amitől többen tartottak, sem pedig az erkölcsnek „új motivációt” nyújtani, amint azt Macaulay és mások remélték. Ami legelőször inspirálta, végül az tartotta fenn a viktoriánus etikát – a felekezettől független, liberális protestantizmus. (...) Az erkölcsi élet e „fő idegdúca” lehetett az angol történelem vezérlő központja. Itt összeegyeztették az összeegyeztethetlent, itt elcsitultak a szenvedélyek, elhallgattak az érdekek és ideológiák. (...) A „modern Anglia” igazi „csodája” (Halévy híres kifejezése) nem az, hogy megkímélte a forradalom, hanem hogy annyi forradalmat – iparit, gazdaságit, politikait, kulturálist – magába olvasztott már valódi Forradalom nélkül.⁷¹

HÁROM FELVILÁGOSODÁS

Ha ez így van, akkor Himmelfarb meglátása akár új megvilágításba helyezheti azt, amit a bevezetésben könyvem eredeti kérdéseként fogalmaztam meg: a popperi „angol rejtélyt”, a kötelességtudat és a szabadság tartós kombinációjának jelenségét az angol ajkú nemzetek körében. Himmelfarb több könyvében is kitért erre a kérdésre, de 2004-ben egy teljes kötetet szentelt az angol, a francia és az amerikai szabadság- és modernitásfelfogás közötti eltéréseknek.⁷²

A *Roads to Modernity* rendkívül eredeti és nagy hatású könyv, amely nem vívott ki olyan elismerést, mint amelyet megérdemelne. Himmelfarb a felvilágosodás több bevett nézetét kifogásolja, leginkább azt a megközelítést, mely a felvilágosodást főleg a francia gondolkodókkal azonosítja. Úgy véli, hogy igazából három különböző felvilágosodás volt: az angol, a francia és az amerikai. Az angolokat főleg a „társadalmi erények” foglalkoztatták, „– könyörületesség, a jótékonyosság és az együttérzés –, melyek filozófusaik szerint természetes, ösztönös és szokásszerű kötelekeket alkotnak az emberek között”. Az amerikai felvilágosodás vezérgondolata pedig a következő volt: egy „új politikatudomány, mely létrehozná a szabadság szilárd alapjain

⁷¹ Uo. 291–292.

⁷² Gertrude Himmelfarb, *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments* (New York: Knopf, 2004).

nyugvó új köztársaságot”. A francia felvilágosodás viszont nagyon más volt. Fő szempontja, Himmelfarb szerint, az értelem: „az értelem és az ész legyen a társadalom irányító alapelve, és »racionális« legyen az egész világ”.⁷³

A Burke-ről szóló 10. fejezetben részletesebben visszatérek majd Himmelfarb elemzéséhez a francia felvilágosodásról. Ott felidézem éles és véleményem szerint teljesen helytálló állítását, miszerint a francia gondolkodók igazából nem a szabadság és a korlátozott kormányzás, hanem a felvilágosult despotizmus mellett kötelezték el magukat. Egyelőre azonban a lényeg, ami a szabadságról és a morális tökéről folytatott jelen diskurzus szempontjából releváns, az angol és az amerikai felvilágosodásnak a vallást illető eltérő álláspontja a franciával szemben.

Himmelfarb emlékeztet rá, hogy Voltaire az értelem nevében adta ki híres egyházellenes nyilatkozatát „Tapossátok el a gyalázatost!” címmel, és Diderot indítványozta, hogy „az utolsó király az utolsó pap beleivel legyen megfojtva”. Az amerikai és az angol felvilágosodás vallásfelfogása persze nem ilyen volt:

A hit és hitetlenség széles spektrumával összeegyeztethető angol és amerikai felvilágosodás az egyházi dolgokban engedékeny volt. A nép körében zavarodottságot és megosztottságot okozó, a múltat és jelent egymás ellen uszító, a felvilágosodás szemléletét a retrográd intézményekkel konfrontáló, valamint az értelem és vallás között áthidalhatatlan szakadékot létrehozó *Kulturkampf*ot nem ismerték ezekben az országokban... Mindkettő számára a vallás szövetséges volt, nem ellenség.⁷⁴

A MORÁLIS KÉPZELET

Ebből a szempontból az mondhatjuk, hogy Kristol és Himmelfarb írásai elsősorban Burke és Tocqueville gondolatait próbálják újból megerősíteni korunkban – mely gondolatokra részletesebben kitérek majd a 10. és 12. fejezetekben. A liberális demokrácia újbóli megerősítése az a keret, amely megóvjá és amelyet megóv az erkölcsi világkép. Más szóval, a liberális demokrácia védelmének nem kell morálisan közömbösnek maradnia. Nem kell hallgatnia a szabadság támaszaként szolgáló „morális képzeletről”.⁷⁵ Nyugati

⁷³ Uo. 6., 19.

⁷⁴ Uo. 19.

⁷⁵ Lásd *The Moral Imagination: From Edmund Burke to Lionel Trilling* (Chicago: Dee, 2006). Gertrude Himmelfarb további könyve, egy esszégyűjtemény olyan „politikai és irodalmi kiválóságokról”, mint Jane Austen, George Eliot, Edmund Burke, John Stuart Mill,

I. SZEMÉLYES HATÁSOK

társadalmaink morális életének védelme legyen tehát a liberális demokrácia megóvásának kulcsfontosságú eleme.

Irwing Kristollal és Gertrude Himmelfarbbal 1996 májusában találkoztam először Washingtonban. Előtte több levelet írtam, melyekben kérdéseket tettem fel könyveikkel kapcsolatban. A hosszúra nyúlt és rendkívül kellemes vacsora közben igyekeztem megfogalmazni szellemi fejlődésemet és a szabad társadalmak erkölcsi alapjaival kapcsolatosan felmerült számtalan kérdésemet és kétségemet. Hosszúra nyúlt beszélgetésünk végén megkérdezték, hogyan jellemezném politikai beállítottságomat. Hosszas hallgatás után, azt hiszem, azt mondtam, hogy nem tudom pontosan, de talán „a viktoriánus liberális” egészen jól illene rá. Nevetve azt felelték, hogy az már majdnem neokonzervatív. Ezen a vacsorán egy tartós barátság született, mely a mai napig mélységesen lekötelez.

Benjamin Disraeli, Winston Churchill, Charles Dickens vagy Lionel Trilling. Himmelfarb elmondja, hogy Edmund Burke vezette be a „morális képzelőerő” fogalmát a politikai vitákba, és Lionel Trilling tette „korunk számára népszerűvé”.

II. RÉSZ

A HIDEGHÁBORÚ HARCOSAI

5 | **RAYMOND ARON**

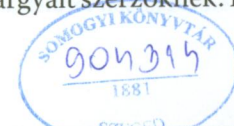
AZ ÉRTELMISÉG ÓPIUMA

Raymond Aron (1905–1983) különleges író volt számomra, és máig az. Bár az *I. rész*ben említett szerzőkkel ellentétben vele sohasem találkoztam személyesen, tény, hogy jórészt munkája tanulmányozása során jutottam el a jelen könyvben tárgyalt több szerző vizsgálatához, ideértve azokat is, akikkel viszont sikerült személyesen is megismerkednem. Ez mindenképp így volt Karl Popper, Ralf Dahrendorf és Isaiah Berlin esetében, akiknek gondolataival először Aron tolmácsolásában találkoztam. Ugyanígy történt F. A. Hayek és Alexis de Tocqueville esetében is. Tocqueville egyébként határozottan Raymond Aronnak köszönhetően került vissza a köztisztletben álló francia értelmiségiek körébe.

Máig szívesen emlékszem vissza azokra az időkre (1980–83), amikor Raymond Aron tanulmányozásával foglalkoztam Portugáliában, egy olyan szellemi közegben, ahol a marxista ideológiának való megfelelés erősen dominált. Amikor 1983-ban Aron elhunyt, a portugál nemzeti köztársaság egyik kulturális csatornája felkért, hogy egy egyhetes műsort tartsak róla (talán napi egy órában, már nem tudom pontosan). 28 éves voltam akkor, és ma is ugyanúgy meglep, hogy ezzel a felkéréssel engem kerestek meg. Ez kétségtelenül az akkori portugál köztársaság pluralizmusának tudható be. De azt is mutatja, hogy Aronnak milyen kevés követője volt Portugáliában azokban az időkben.

Aron négy könyvét inkább megrázónak találtam, mint egyszerűen csak hatásosnak. Arra már nem emlékszem, hogy milyen sorrendben olvastam, helyesebben faltam őket. Ezek, a megjelenés időrendjében: *Az értelmiség ópiuma* (1955), *Tizenhét tanítás az ipari társadalomról* (1963), *A szociológiai gondolkodás fő áramlatai* (1965) és *Az elkötelezett szemlélő* (1981).

Azt is be kell vallanom, hogy Aron tanulmányozása után a nyolcvanas évek elején a többi, e kötetben tárgyalt szerző vizsgálatára tértem át (akiket főként az ő révén ismertem meg), anélkül, hogy részletesebben visszatértem volna hozzá. Az elmúlt húsz év tananyagába természetesen belevettem Aront is. De kicsit szomorúan el kell ismernem, hogy az ő munkájának kevesebb figyelmet szenteltem, mint a jelen könyvben tárgyalt szerzőknek. Kissé



paradox helyzet. Még mindig egyfajta gyermeki elkötelezettséget táplálok Aron iránt. Miért van az, hogy ma a diákjaim számára már nem találok őt annyira meggyőzőnek?

Nem tudom biztosan, mi lehet az oka. Talán az, hogy Aron főleg a marxizmus szovjet verzióját kritizálta – ami nagyon hatásos volt Franciaországban és Portugáliában is a berlini fal leomlásáig, de azóta sokkal kevésbé az. Akárhogy is, egy dolog biztosan mély nyomot hagyott bennem a Raymond Aron munkásságával való korai ismerkedésből: amit talán nevezhetek politikai szkepticizmusnak – egyfajta távolságtartás és elkülönülés kivétel nélkül minden átfogó világnézettől, különösen, ha mint „sémák, modellek és utópiák” jelennek meg. Ez a megfontoltság nála az angol ajkú nemzetek politikai kultúrájából eredt, melyet annyira csodált és nagyra tartott. Ebből a két szempontból – a politikai szkepticizmus és az anglo-amerikai politikai kultúra csodálata miatt – aroniánus vagyok, amióta csak először rábukkan-tam 1980-ban.

AZ ÉRTELMISÉGIEK MÍTOSZAI

Az értelmiség ópiuma először 1955-ben jelent meg, francia nyelven. A bevezetőben Aron elmondja, hogy könyve úgy született, hogy magyarázatot próbált találni az értelmiség hozzáállására, akik „könyörtelenül bírálják a demokráciák legkisebb hibáit, másrészt viszont a lehető legelnézőbbek a legnagyobb büntettekkel szemben, amennyiben azokat jó tanok nevében követik el”.⁷⁶

Ezután rájön, hogy e hozzáállás középpontjában „a Baloldal, a Forradalom és a Proletariátus szent szavai” állnak. *Az értelmiség ópiuma* első részében e három szó mitologikus természetének elemzését olvashatjuk. A második rész e mítoszok közös alapjait vizsgálja, melyet Aron a „történelem kultuszá”-nak nevezett. Végül, a könyv harmadik részében kifejti, hogy mind a történelem kultusza, mind a Baloldal, a Forradalom és a Proletariátus hármas mítosza egy olyan jelenség részei, melyet „szekuláris vallásként” lehetne leírni. Majd – kifordítva Karl Marx állítását, hogy a vallás az emberiség ópiuma – Aron kijelenti, hogy ez a szekuláris vallás az értelmiség ópiumának tekinthető.

A Baloldal, a Forradalom és a Proletariátus szent szavainak mitologikus természete annak tudható be, hogy olyan jelentéssel lettek felruházva, mely

⁷⁶ Raymond Aron, *The Opium of the Intellectuals* (New Brunswick – London: Transaction, 2006). A mű eredeti címe: *L'opium des intellectuels* (Paris, Calmann-Lévy, 1955). Kovács Zsolt fordítása, in uő: *Az értelmiség ópiuma*. Budapest, Akadémiai, 2006, 9.

– Karl Popper kifejezésével élve – tényekkel nem megcáfолható. A Baloldal nem csupán a politikai paletta egyik felét jelentette, melynek jellemző tulajdonságait a másik, általában Jobboldalnak nevezett féllel szembeállítva lehetett meghatározni. A Baloldal sokkal több volt, mint egy sor politikai indítvány, amit jellemzően az állítólagos baloldaliaktól lehetett idézni. Ez képezte a felsőbbrendű moralitás, az emberbaráti értékek, a haladás pártját. Emellett egy baloldali indítványnak a konkrét tapasztalati elemzéstől függetlenül helyesnek kellett lennie, amint az a Baloldaltól származott.

A Forradalom koncepciójának is hasonló szent jelleget tulajdonítottak. A kommunista forradalmak által korábban létrehozott kommunista rendszerek tapasztalati valósága nem érdekelte a baloldali értelmiséget. Adott esetben elfogadták, hogy voltak hibák, talán még hatalommal való visszaélések is. Ám ha voltak is, akkor tulajdonképpen ez volt az ára az egyenlőség egy új világának, amit a kommunista forradalom próbált megteremteni. Más szóval, a kommunista rezsimokról semmiféle tapasztalati vitát nem lehetett nyitni: a forradalom mítosza és az új társadalmi rend hajnala még a zsarnokság tapasztalati bizonyítékát is kimagyarázta volna.

A Proletariátus mítosza hasonlóképpen nézett ki. Miért a prekapitalista országokban következtek be kommunista forradalmak, ahol a proletariátus számszerűen valójában gyenge volt? Másrészt, miért nem kaptak a kommunista pártok jelentős támogatást a munkásosztálytól azokban az országokban, ahol a kapitalizmus fejlettebb volt és a proletariátus népesebb (mint például az Egyesült Államokban vagy az Egyesült Királyságban)? A válasz a Baloldal és a Forradalom koncepcióinak fenti két esetével analóg. A Proletariátus mítosza nem rendelkezett tapasztalati tartalommal, amit a tények tükrében meg lehetett volna vitatni. A Proletariátus tulajdonképpen a proletariátus érdekeit jelentette, amit a proletárok maguk sem ismertek, és amelyeket csak a Baloldal értelmezhetett helyesen – még akkor is, ha ez a baloldal nem kapott jelentős támogatást a proletár szavazóktól.

A TÖRTÉNELEMKULTUSZ ÉS A SZEKULÁRIS VALLÁS

A proletariátus érdekeinek koncepciója, attól függetlenül, hogy maguk a proletárok annak tekintik-e vagy sem, elengedhetetlen az értelmiség három mítoszáinak megértéséhez. Mik a proletariátus érdekei és hogyan lehet azokat a proletárok empirikus döntésétől függetlenül meghatározni? Ezek a történelem és nem az egyes emberek által meghatározott érdekek. Popper historicizmuskritikájához hasonlóan Aron is „a történelem kultuszában” talált rá a Baloldal, a Forradalom és a Proletariátus mítoszáinak gyökereire.

Ha elfogadjuk, hogy a történelemnek előre elrendelt jelentése vagy iránya van; ha ez az irány a szocializmusé és a kommunizmusé, melyben a termelészörzők közös tulajdonát az állam gyakorolja a proletariátus nevében; ha ezeket a premisszákat elfogadjuk, abból az következik, hogy a proletariátus érdekei azok az érdekek, amelyeket a történelmi értelem diktál. Ezeket az érdekeket ugyanakkor csak azok tárhatják fel, akik felfogták a történelem tudományos törvényszerűségeit, a „tudományos szocializmus” által magában foglalt történelemtudomány tanítását. Ebből az következik, hogy a proletárok valódi érdekei nem az egyének – történetesen a proletárok – által érzékelt empirikus érdekek. A valódi érdekeik történelmi érdekek, melyeket a proletariátus élcsapatának, a kommunista pártnak kell értelmeznie.

A történelem csak kevesek által feltárható értelme lesz aztán egy új, Isten nélküli vallás központi dogmája: a szekuláris vallásé. A történelem értelmét nem lehet tényekkel megcáfolni, ahogy azt Popper nagy részletességgel szemléltette. Ez a jövőbe vetett hit, melynek szocialista tartalma úgy kerül bemutatásra, mint a történelmi törvényszerűségek szükségszerű eredménye. Egyetlen tény vagy borzalmas gyakorlati következmény, maga a szörnyű Gulag sem lesz képes megdönteni ezt a történelem törvényeibe vetett fanatikus hitet. A Baloldalt, a Proletariátust és a Forradalmat ennek a szekuláris vallásnak a fanatizmusa mindig igazolni fogja, bármit is kövessenek el a nevükben.

A SZKEPTICIZMUS ÉS AZ ANGLO-AMERIKAI POLITIKAI KULTÚRA

Az értelmiség ópiuma egy híres mondattal végződik, amely hatalmas vitát váltott ki Franciaországban, és oda vezetett, hogy Aron később többször újragondolta: „Ha egyedül a szkeptikusok képesek eltörölni a fanatizmust, akkor imádkozzunk eljövételükért.”

Jobb- és baloldali kritikusok egyaránt úgy vélték, hogy érvelése végül Aront egy radikálisan szkeptikus állásfoglaláshoz vezette, ami pont az értelem gondolatát ásná alá, amit maga is oly sokszor pártfogolt. Ha a szkepticizmus az utolsó mentvár a fanatizmus ellen, vitáztak a kritikusok, akkor miért kímélné az értelmet és a racionalizmust, miért kímélné a nyugati liberális demokráciákat?

Hasonló kérdések merültek fel Isaiah Berlin pluralizmusával, illetve Karl Popper kritikai (vagy szkeptikus) racionalizmusával szemben is. Véleményem szerint ez tükrözi a kontinentális európai politikai kultúrák nehézségeit, tehát hogy arany középutat leljenek az extrém (vagy dogmatikus) racionalizmus és az extrém (vagy dogmatikus) irracionális között. Ez

a döntő különbség az anglo-amerikai és a kontinentális európai politikai kultúra között, amire könyvem utolsó részében még visszatérek.

Aron nagyon egyértelműen megfogalmazta, mit ért az anglo-amerikai politikai kultúra kivételességén (*exceptionalism*). Szinte minden könyvében visszakanyarodott ehhez a témához. Ez az egyik oka, amiért Aron afféle magányos gondolkodó maradt hazájában, akit folyamatosan támadott a francia baloldal, és a jobboldal is bizonyos fokú gyanakvással kezelt. Emiatt Aront a franciák gyakran az „angol iskola” tagjának tartották, mely iskolához sorolták többek között Montesquieu-t, Tocqueville-t, Guizot-t vagy Élie Halévyt. Lényegében mind nagyra becsülték az angol ajkú népek politikai életének nem-forradalmi jellegét.

Az értelmiség ópiumában Aron éles ellentétbe állította az anglo-amerikai politikai kultúrát saját hazája, Franciaország politikai kultúrájával. Amerikáról például így írt:

Az Egyesült Államok optimizmusa ugyanaz, mint a XVIII. századi Európa optimizmusa: hisznek abban, hogy megjavítható az emberek sorsa, bizalmatlanok az erkölcsileg romlott hatalommal szemben, ellenségesek mindenféle tekintéllyel szemben, nem hisznek azoknak, akik azt állítják, hogy jobban ismerik az üdvösség receptjét, mint a *common man*. Ebben a rendszerben nincsen helye sem a forradalomnak, sem a proletariátusnak, mindössze a gazdasági növekedés, a szakszervezetek s az alkotmány fogalmát ismerik.⁷⁷

A brit politikai berendezkedés jellemzése még ennél is különösebb:

Az angolok úgy vélik, hogy a boldog szigeteken kívül senki sem méltó arra, hogy krikettezzon, és hogy parlamenti vitákat folytasson. Ennek a hiú szérénységnek talán meglesz a jutalma: Indiában, Ázsiában és az afrikai Aranyparton a britek által beiskolázott, majd fölszabadított népek továbbra is kriketteznek és parlamenti vitákat folytatnak.⁷⁸

⁷⁷ | Uo. 227.; uo. 230.

⁷⁸ | Uo. 235.; uo. 237.

SZKEPTICIZMUS, TÖKÉLETLENSÉG ÉS AZ „ÖRÖK BALOLDAL”

Más szóval, Aron szkepticizmusa tulajdonképpen arany középút volt a dogmatikus racionalizmus és a dogmatikus relativizmus között. Ez az Aron által helyeselt mérsékelt szkepticizmus valójában nagyon hasonlít a jelen könyvben tárgyalt írók által elfogadott állásponhoz. Eduard Shills megkapóan és pontosan jellemezte az Aron által választott arany középutat:

Nagyon is tisztában volt azzal, hogy még a legjobb társadalmak sem tökéletesek – főleg a nyugati liberális demokrata társadalmak nem. Nem bízott a tökéletességről szóló kijelentésekben. (...) Nem volt racionalista. Tudatában volt annak, hogy az érvek is lehetnek hibásak; s mindenekfelett tisztában volt azzal, hogy a jelen ismerete elégtelen, a jövő pedig teljességgel előreláthatatlan. A bizonyosságot hirdető elméletek és tanok szellemileg taszították. (...) A józan ész és az igazság embere volt, aki megértette az értelem gyarlóságát és a valóság megismerésének korlátait. (...) Az utópiák sem vonzották, mert úgy vélte, hogy az utópia hívei kibújtak a döntés és cselekvés nagyon komoly felelőssége alól egy végső és megfoghatatlan tökéletes állapot érdekében.⁷⁹

Ez a jellemzés szinte az összes, ebben a könyvben tárgyalt szerzőre könnyedén illene. A Shills hangsúlyozta tökéletes rendszerek iránti szkepticizmusról rögtön Michael Oakeshott és Anthony Quinton jut eszünkbe. Mindketten úgy vélték, hogy a tökéletlenség politikája a politika nem-forradalmi koncepciójának elengedhetetlen összetevője. Ugyanis mindketten meg voltak győződve arról, hogy a tökéletlenség politikája a konzervatív politikai hagyomány megkülönböztető központi alkotóeleme, legalábbis Angliában.⁸⁰

Több szerző is elfogadta a tökéletlenség politikájának e szűkebb szemléletét és a konzervativizmussal való kapcsolatát. Ebben a könyvben egyszerre dicsértem a tökéletlenség politikáját és álltam ellen a hajlamnak, hogy egy adott politikai irányzattal, nevezetesen a konzervativizmussal azonosítsam. Próbáltam érvekkel alátámasztani, hogy az utópizmus elutasítása és a tökéletlenség politikájának elfogadása valójában a nem-forradalmi politikai

79] Edward Shills, 'Raymond Aron: A Memoir', in *History, Truth, Liberty: Selected Writings of Raymond Aron*, ed. Franciszek Draus (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1985), 14.

80] Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen, 1962; Indianapolis: Liberty Press, 1991). Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Tradition of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott* (London–Boston: Faber and Faber, 1978); uő: *A tökéletlenség politikája: az angol konzervatív gondolkodás vallásos és szekuláris tradíciója Hookertől Oakeshottig*. Pécs, Tanulmány, 1995.

irányzatok közös jellegzetességének tekinthető, beleértve természetesen a konzervatívokat is, de a liberálisokat és a szociáldemokratákat ugyanúgy. Azt is kifejtettem, hogy a tökéletesség politikájának elutasítása – legyen az akár jobboldali, akár baloldali perfekcionizmus – mindig is az angol ajkú nemzetek politikai kultúrájának meghatározó vonása volt és az is marad. Aron némiképp igazolta ezt az összetett megközelítésemet ebben a meghökentető és egyben meglepő passzusban a baloldal iránt táplált szimpátiájáról:

Ha úgy tűnik, hogy kritikám egyenesen a baloldal ellen irányul, a hiba annak a szándékomnak róható fel, mely a barátaim meggyőzésére motivált. Valamint a mai baloldaliak többsége által felvett attitűdnek, melyet én személy szerint az „örök” baloldal elárulásának tartok.

A baloldal a felvilágosodás mozgalmából jött létre. Mindenek fölé helyezi a szellemi szabadságot, le akar rombolni minden Bastille-t, a természetes erőforrások kiaknázásával törekszik a jólét, valamint a babonák hanyatlásával az igazság és az értelem birodalmának egyidejű felvirágoztatására. Ezért a pseudo-racionalista babonát hivatalos ideológiává emelő, az egypárti önkényuralmat támogató előítélet szerintem a baloldali értelmiség székelye. Nemcsak a felvilágosodás örökségének legjavát – gondolok itt az értelemre és a liberalizmusra – áldozzák fel ezzel, hanem ezt az áldozatot egy olyan korban hozzák, ahol nincs miért áldozatot hozni, legalábbis Nyugaton, mivel a gazdasági terjeszkedéshez semmi esetben sincs szükség parlamenteknek, pártoknak vagy a gondolatok szabad megvitatásának elnyomására.⁸¹

81] Raymond Aron, 'Fanaticism, Prudence and Faith', in *History, Truth, Liberty*, 126.

6 | FRIEDRICH A. HAYEK

A SZABADSÁG ALKOTMÁNYA

Friedrich August von Hayek 1899-ben született Bécsben, és 1992-ben hunyt el freiburgi otthonában 92 évesen. A brit napilapok nagy tisztelettel adóztak neki. Két újság, a *Times* és a *Daily Telegraph* vezércikkben emlékezett meg róla. Így próbált Anglia igazságot szolgáltatni az osztrák születésű értelmiséginek, aki 1938-ban felvette a brit állampolgárságot és élete végéig megtartotta – annak ellenére, hogy 1950 és 1962 között Chicagóban és a hatvanas évektől Freiburgban élt és tanított.

Friedrich Hayek alakját és munkáit a 20. század összes nagy szellemi áramlatával összefüggésbe lehet hozni. Élete nagy részét azonban az uralkodó eszmék körüli viták övezték: szembe mert szállni Keyneszel, amikor a közgazdászok keynesianizmusra tértek át; bemutatta a központi tervezés lehetetlenségét, amikor úgy tűnt, hogy az leválthatná és jobbá tehetné a piacgazdaságot; Poppert akkor hívta a London School of Economicsra, amikor az iskolát a terjedő marxista befolyás miatt kiközösítették; 1947-ben megalapította a Mont Pelerin Társaságot, az egykori kitaszított klasszikus liberálisok klubját, melynek mai tagjai nagyrészt közgazdasági Nobel-díjasok. Hayek maga is közgazdasági Nobel-díjat kapott 1974-ben; egyfajta jelzés volt ez, hogy végre méltányolják az elgondolásait. Az 1980-as években a Ronald Reagan és Margaret Thatcher fémjelezte politika az ő elveit használta fel egyik fő inspirációként. Majd 1991-ben az idősebb George Bush amerikai elnök Szabadság Érdemérmét adományozott neki. Hayek azonban közvetlenül sohasem vett részt politikai tevékenységekben.

Az 1945-ben Londonban megjelent (és portugálra csak 1977-ben lefordított) *Út a szolgasághoz* című könyv tette őt közismertté.⁸² Több millió példányt adtak el eddig, és továbbra is kapható, a világ számos nyelvére lefordítva. És ahogy Marx *A tőke* tanulmányozásának szentelte életét anélkül, hogy maga tőkét kovácsolt volna belőle, Hayek éppúgy eladott milliónyi, a kapitalista virtust éltető kötetet anélkül, hogy egy fillér szerzői jogdíjat kapott volna értük.

⁸² Friedrich A. Hayek, *The Road to Serfdom* (London: Routledge – Kegan Paul, 1945); uő: *Út a szolgasághoz*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991.

A könyv „valamennyi pártállású szocialistának” szól, és egy ösztönző felhívást intéz a haladó szellemiségűekhez, hogy fedezzék fel újra a régi és semmibe vett haladó tradíciót: a liberális hagyományt, melyet Hayek főleg az angol whigekkel és az amerikai köztársaság alapító atyáival köt össze, de beleveszi a német Kantot és Humboldtöt, vagy a francia Montesquieu-t és Tocqueville-t is, hogy csak néhány főbb vonatkozást említsünk.

Összhangban azzal, amit Popper írt *A nyitott társadalom és ellenségeiben*, Hayek a jobb- és baloldal tekintélyelvűségének közös szellemi alapjaira fekteti a hangsúlyt, nevezetesen a nemzetiszocialista és marxista megnyilvánulásokra. De hozzáteszi, hogy az antiliberális gondolatok e szélsőséges termékei egy fokozatos evolúció eredményei, melynek során a liberális civilizáció kiinduló eszméit szinte teljesen észrevehetetlen módon ellentétes alapelvek váltották fel. Számos haladó szellemiségű szívében a kollektívizmus és a központi tervezés, valamint az egész szenvedélyes megszervezése a részek autonómiájának hátrányára kezdte felváltani a liberalizmust és a demokráciát, a kapitalizmust, az individualizmust, a szabad kereskedelmet és az internacionalizmus minden formáját, valamint a béke szeretetét.

Hayek könyvét az európai értelmiség méltatlankodással és elutasítással fogadta, bár az észak-amerikai kollégáik nem annyira. John Maynard Keynes – kinek intervencionizmusát Hayek azzal vádolta, hogy önkéntelenül is önkényuralmi rendszerhez vezet – írt Hayeknek, jelezvén, hogy a könyvben kifejtett alapelvekkel lényegében egyetért, bár az összes konklúziót nem fogadja el. A két férfi közötti nagyfokú szellemi ellentét mindig szívélyes személyes kapcsolattal párosult.

1960-ban megjelent Hayek *The Constitution of Liberty* (*A szabadság alkotmánya*) című könyve, mely véleményem szerint politikai nézeteinek alapköve.⁸³ A liberális rend legfontosabb alapelveit bemutatni szándékozó kötet ma a politikafilozófia egyik klasszikusa. Úgy vélem, a szabadság definíciójához és igazolásához, valamint a szabadság és a jog szupremáciája között fennálló klasszikus liberális kapcsolat úrafogalmazásához különösen fontos.

A szabadság hayeki definíciója – és a klasszikus liberálisok által fenntartott definíció úgyszintén – negatív: a mások általi kényszerítés hiánya. Meg kell különböztetni a pozitív felfogástól, mely a szabadságot úgy veszi, mint az egyén képességét vagy jogát arra, hogy azt tegye, amit akar.

A pozitív koncepció megcáfolásának egyik fő motívuma, hogy ez az elképzelés ahhoz a paradox következtetéshez vezet, miszerint az egyének szabadabbak lennének, ha egyre kevesebb dolgot szeretnének tenni. További, a szabadság mint pozitív cselekvési jog vagy képesség értelmezés ellen fel-

⁸³ Friedrich A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge – Kegan Paul, 1960).

hozott fontos érv, hogy összeférhetetlen a törvény által biztosított egyenlő szabadság alapelvével. Az egyének egyenlő jogainak és képességeinek elérése érdekében a törvénynek különbözőképpen kellene az egyéneket kezelnie, hogy végül egyenlő feltételeket tudjanak elérni és fenntartani.

Hayek fenntartja, hogy a szabadság nem pusztán a legelső érték, hanem a legtöbb erkölcsi érték forrása és feltétele is. A szabadság a legelső érték, mert olyan feltétel, amely lehetővé teszi minden ember számára, hogy felfedezze saját emberi képességét a gondolkodásra és értékelésre, hogy kiválassza saját céljait, semmint üres eszköz maradjon mások céljainak megvalósításához. Másrészt, mivel nagyon keveset tudunk: az ismeretlen feltárását és tudatlanságunk csökkentését csak egy olyan hatalmas kísérleti területen érhetjük el, mely nyitott az egyének elvben, a többség beleegyezésétől függetlenül jóváhagyott kezdeményezéseire. És végül, mert a szabadságnak eszközértéke is van. Talán, a fenti két okból, csak a szabadság teszi lehetővé számunkra, hogy megteremtünk egy olyan anyagi jólétet, mely az azt megőrizni képes civilizációkat jellemzi.

Valójában ez az utolsó pont, a szabad piac innovatív védelmének megalapozása tette ismertté Hayek nevét. Ahelyett, hogy a versennyel kapcsolatosan a bevett érvelésre korlátozódott volna, Hayek a piacot a felfedezés és az innováció mechanizmusaként vette védelmébe, valamint azért is, mert egyedülálló módon képes a több millió egyén – akik legjobb tudásukra támaszkodva igyekeznek elérni céljaikat – között elszórt, decentralizált információ kezelésére. Soha egyetlen központosított rendszer sem lesz képes annyi információt kezelni, mint amennyit a piac decentralizált és személytelen mechanizmusa feldolgoz. Ez egyben Hayek döntő érve a szabad piac által létrehozott mutatókba – árak és bérek – történő kormányzati beavatkozás ellen. A központi tervezés kivitelezhetetlenségének ismertetéséhez is ezt a döntő érvet hozta fel.

Hayek nyilvánvalóan elismeri, hogy a szabadság nem lehet korlátlan. A kényszerszert nem lehet teljesen megszüntetni, mivel a kényszer megelőzésének döntő fegyvere a fenyegető kényszerítés azokkal szemben, akik jogellenesen akarják azt gyakorolni. Emiatt a szabadság megóvása érdekében egy liberális társadalom úgy határoz, hogy a kényszer monopóliumát egy speciális mechanizmusra – az államra – bízza. De annak megakadályozására, hogy az állam megszegje a neki adományozott korlátozott hatáskörét, a liberálisok az államot törvényi ellenőrzés hatálya alá rendelik – mégpedig egy olyan törvény alá, mely megtiltja, hogy az állam további monopóliumokkal rendelkezzen.

A törvények tehát Hayek definíciója szerint általános, absztrakt, mindenkire egyformán vonatkozó szabályok, és a konkrét céloktól függetlennek kell

lenniük. Nagyon fontos, hogy megkülönböztessük a törvényeket a speciális utasításoktól – melyek célja egy bizonyos eredmény vagy cél elérése, ezért nem lehetnek általánosak, absztraktak és mindenkre egyformán vonatkozóak. Egy liberális rendet először a törvényi szabályozás határoz meg, ellentétben az emberek irányításával konkrét utasítások révén.

Hayek ezen a ponton erőteljes támadást indít a kormányzati intervencionizmus ellen. A sajátos célok elérésére törekvő beavatkozás – ahelyett, hogy csak egységes stabil jogi keretet alkotna, melyen belül az emberek szabadon követhetik célkitűzéseiket – nem összeegyeztethető a jog szupremáciájával. Önkényes intézkedések sorozatát hozza, hogy előmozdítsa azokat a célokat, amelyeket minden esetben a többség által kívánatosnak tekint. Ezáltal az egyéneket végül különbözőképpen fogja kezelni. Mindazonáltal az egyenlő eljáráshoz való jog, a törvény előtti egyenlőség joga a szabadság első feltétele. Hayek figyelmeztet a demokratikus diktatúrákra, a többség által elfogadott önkényes hatalomra, mely törvényes ellenőrzés nélkül úgynevezett választott diktatúrát szül.

Az 1970-es években megjelent Hayek *Law, Legislation and Liberty* című munkája három kötetben (1973-ban, 1976-ban, majd 1979-ben), melyben kidolgozta a *spontán vagy kifejlődött rend*, illetve a *szervezett vagy alkotott rend* közötti lényeges különbségtételt.⁸⁴ Az előbbiben az egyének csak a helyes magaviselet általános törvényeit követik, melyek mindenkre nézve azonosak és az egyedi szándékoktól függetlenek. Egy szervezeten belül azonban az egyéneket célok és szándékok vezette közösségekbe integrálják, és éppen ezért nekik speciális, a fenti célok és szándékok teljesítésére alkotott utasításokat kell követniük.

Egy liberális társadalom spontán vagy kifejlődött rend, ahol a közjó alapja az a megegyezés, hogy nem szükséges megegyezni az egyéni célokban. A liberálisok nem akarják egyesíteni az egyes személyek életcéljait; megállapodást kizárólag a módszerre vonatkozóan akarnak, vagyis azokra a magatartási szabályokra vonatkozóan, melyek lehetővé teszik, hogy az egyének saját célkitűzéseikre törekedjenek anélkül, hogy másoknak kárt okoznának.

Egy liberális társadalomban, különösen Angliában, ahol a szokásjog hagyománya él, a törvények tulajdonképpen a régóta köztudatba vésődött helyes magatartás szabályainak kifejezői, melyeket az esküdtek és a bírák csupán decentralizált módon közvetítenek és értelmeznek. Törvényeket

⁸⁴ Friedrich A. Hayek, *Law, Legislation and Liberty* (London: Routledge – Kegan Paul), I, *Rules and Order*, 1973; II, *The Mirage of Social Justice*, 1976; III, *The Political Order of a Free People*, 1979. A három kötet egyben, javított kiadás, átdolgozott előszóval London: Routledge – Kegan Paul, 1988.

nem lehet önkényesen, bizonyos célok teljesülése érdekében alkotni. Éppen ezért kell megkülönböztetni őket a jogalkotástól: ez utóbbiba tartoznak a kormány és a parlament által hozott egyes intézkedések, melyeknek csak azokat a korlátozott kollektív szférákat kell szabályozniuk, ahol szükség van kormányzati beavatkozásra. E megkülönböztetés eredményeként Hayek két kamara létrehozását javasolta a liberális demokráciákban: egyik a hagyományos parlament, mely csupán a jogalkotással foglalkozhat, és a törvények kötelezően rá is vonatkoznak. Ezek főleg a helyes magaviselet törvényei, melyeket egy felső kamarának kell jóváhagynia, amelyet az alsó kamarától szándékosan eltérő demokratikus eljárással választanak meg.

Hayek szerint a törvény által szabályozott spontán rend eszméje szintén összeegyeztethetetlen a társadalmi vagy újraelosztó igazságosság koncepciójával. Először is, a társadalmi igazságosság gondolata nem vonatkozik a szabad tőzsdei rendszerre, a tehetség és esély játékára, melynek eredményeit megjósolni sem lehet és nem is szándékosak. Másodszor, egy pluralista társadalomban sohasem születne megegyezés olyan elosztási sémát illetően, amely mindenki által tisztességesnek vagy igazságosnak tekinthető. Harmadszor, még ha születne is ilyen megegyezés, azt sosem ültetnék át a jó magaviselet általános, mindenkire egyenlően érvényes szabályaira, mely szavatolná az elfogadott elosztási séma által kitűzött eredményeket. Emiatt a társadalmi igazságosság egységes és általános sémája szükségszerűen a spontán rend pusztulását okozná, valamint annak helyettesítését egy olyan szervezettel, ahonnan egy központi hatalomnak meg kellene szabnia az egyes személyeket megillető részesedést a végtermékből. Ez a rendszer azon kívül, hogy megsérti a szabadság alapelvét és a törvény előtti egyenlőség elvét, abban is megakadályozná az egyéneket, hogy legjobb tudásuk szerint valósíthassák meg céljaikat. A közös elosztási sémán vagy társadalmi igazságosságon alapuló társadalmak, mint olyanok, despotizmusra és szegénységre vannak ítélve. Azzal viszont egyetért Hayek, hogy a liberális társadalmak erkölcsi kötelessége a rendkívüli szegénységben élő emberek megsegítése, egyfajta „biztonsági háló” létrehozása, mely mindenkit fent kell, hogy tartson. Ezt a biztonsági hálót éppen ezért meg kell különböztetni egy közös elosztási séma vagy a társadalmi igazságosság hajszolásától.

1988-ban megjelent Hayek politikai sorozatának utolsó (az első az *Út a szolgáshoz* volt 1945-ből) és egyben a 22 kötetesre tervezett összes művei első könyve *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism* (*A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései*) címmel.⁸⁵ Véleményem szerint ez a legkevésbé

⁸⁵ Friedrich A. Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism. The Collected Works of Friedrich August Hayek. Vol. 1.*, ed. W. W. Bartley III (London: Routledge, 1988); uő: *A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1992.

kidolgozott könyve, illetve ebben a liberalizmus normatív dimenziója a szabadság egy funkcionalista és instrumentális látomásának enged utat.

A végzetes önhittség főleg az ellen irányul, amit Hayek 1945 óta racionalista konstruktivizmusnak nevezett. Ezt egy olyan gondolati hagyománynak tulajdonítja, mely – szemben a skót felvilágosodással – a kontinentális európai felvilágosodásig nyúlik vissza. Az előbbi lényege tulajdonképpen az a meggyőződés, hogy racionális tervezéssel megalkotható a társadalmi rend, feltétlen érvényűnek nyilvánított axiómákból racionálisan levezetett elvek alapján.

A *The Counter-Revolution of Science* (*A tudomány ellenforradalma*) (1952) című könyve értékes észrevételeket tartalmaz „az értelemmel való visszaélés” okozta hibák megértése szempontjából.⁸⁶ E hozzászólások valójában nagyon közel álltak a Karl Popper által kritizált dogmatikus racionalizmushoz (ellentétben az általa helyeselt kritikai racionalizmussal).

Mégis úgy tűnik, hogy *A végzetes önhittség*ben Hayek fő problémája megváltozott. Láthatóan egy szabályt, kulcsot vagy talán hasznos receptet próbál adni, hogy megvédje az embereket a konstruktivizmus csapdájától. Így a megoldás látszólag a hagyományok spontán evolúciójában rejlik, melyek érvényességét túlélésük igazolja. A szabad piac és a jogállamiság ezek után inkább elkerülhetetlennek, mint kívánatosnak tekinthető: instrumentális fölényük (hogy a többség jólétét javítsák) megállíthatatlanul oda vezet, hogy az összes társadalom befogadja őket, ezzel lemásolva azokat a hagyományokat, melyeket más, bölcsőbb vagy talán fejlettebb társadalmak már fokozatosan elsajátítottak és megtanultak megőrizni. Véleményem szerint a történelmi evolúció effajta determinista felfogása nehezen összeegyeztethető egy olyan férfi bátor szellemiségével, aki szinte egész életében vitába szállt az uralkodó eszmei irányzatokkal.

1992 januárjában abban a váratlan megtiszteltetésben volt részem, hogy az Amerikai Közgazdasági Társaság éves gyűlésén, melyet ekkor New Orleansban tartottak, Karl Poppert képviselhettem a Friedrich A. Hayek tiszteletére tartott ülésen. Ralf Dahrendorf javaslatát követve elterveztem, hogy még ugyanebben az évben felkeresem Hayeket, már ha elfogadja felkérésemet az ő politikafilozófiájáról készülő munkám megvitatására (*Social Citizenship Rights: A Critique of F. A. Hayek and Raymond Plant*, 1995/96). Ám 1992 májusában Hayek elhunyt, és nem tudtam vele személyesen találkozni. Annyit mondhatok, hogy nem vagyok tanainak igazi követője, de csodálom, és munkáiból sokat tanultam. Poppnernél fedeztem föl, hogy Hayek legfontosabb üzenete a jogállamiság döntő jelentősége, egy eszményé, mely

⁸⁶ Friedrich A. Hayek, *The Counter-Revolution of Science* (London: Routledge – Kegan Paul, 1952; Indianapolis: Liberty Press, 1979).

a régivágású liberálisok kritikai racionalizmusának és erkölcsi igényeinek eredménye, és amely a mindenkivel szembeni egyenlő bánásmódra törekszik. Mivel nyilvánvalóan minden ember más, a tradicionális liberálisok eme normatív követelése egyértelműen az ő erkölcsi döntésük kifejezése, miszerint a fennálló tényeket nem fogadják el úgy, ahogy vannak. Ez az igény liberális eszmékből származik, melyek minden egyén számára maximális, a másoknak nyújtott egyenlő felelős szabadsággal összeegyeztethető felelős szabadságra törekszenek. Ez az ideál vezette Hayekot, hogy dacoljon az uralkodó intervencionista tévhitekkel, és hogy mindent megtegyen a liberális hagyomány újjászületéséért.

7 | ISAIAH BERLIN

SZABADSÁG ÉS PLURALIZMUS

A *National Interest* 1998. tavaszi számában Adam Wolfson ezt írta: „amikor Berlinre emlékezünk és őt ünnepeljük, fontos meggyőződni róla, hogy a személy megfelelő legyen”. Ez részben utalás a brit kormány híres balfogására, amikor a háború alatt Isaiah Berlin (1909–1997) helyett Irving Berlint hívták meg, hogy ebédeljen Winston Churchill-lel a Downing Street 10-ben. De Wolfson ennél többet akart mondani és hozzátette:

Berlin halálakor [1997 novemberében] csak úgy özönlöttek a hízalgő tanulmányok és nekrológok, és nem érdemtelenül. És mégis olyan érzésem van, mintha a rossz Berlint ünnepelték volna; vagy ha nem is a rosszat, akkor az életéről írt megannyi tanulmányban személyiségének egyik fele mutatkozik meg csupán. (...) Csodálói – és ha már itt tartunk, becsmélői – közül nagyon kevesen vették a fáradságot, hogy megemlítsenek egy kétségkívül fontos dolgot róla: egyedi felfogását a kommunizmus borzalmairól és megingathatatlan meggyőződését abban, hogy a nyugati értelmiségnek szembe kell szállnia a kommunizmussal, vagy legalábbis ne keverje össze a liberalizmussal.⁸⁷

Ez az első – mondhatni, meglehetősen prózai – ok, amiért úgy gondoltam, hogy említést kell tennem Berlinről könyvem *II. részének* „A hidegháború harcosai” című fejezetében. A huszadik század legjelentősebb szellemi és politikai csatájában – a szabadság és az önkényuralom harcában – Sir Isaiah gondolkodás nélkül foglalt állást. Ez ma már magától értetődőnek tűnhet, de talán mégsem annyira magától értetődő. Bizonyos értelmiségi körökben ismét divatos úgy beszélni a hidegháborúról, mint egyfajta paranoid világról, melynek „ideológiai szélsőségessége” mára elavult és már-már felfoghatatlan.

A helyzet az, hogy Isaiah Berlin, aki többek szerint liberális szociáldemokrata volt, vagy baloldali liberális, „hidegháborús harcos” is egyben. Ő ezt nagyon komolyan vette, és mivel mindenekelőtt szabad ember volt, többször

87| Adam Wolfson, 'A Hedgehog After All', *The Public Interest*, 51 (Spring 1998), 109.

csalódást okozott baloldali barátainak, hogy úgy mondjam, a többi hidegháborús harcostárs iránti elkötelezettsége okán. Michael Ignatieff Berlinről írt kitűnő életrajzában több ilyen esetet is felidéz:

Baloldali barátai bosszúságára Berlin többször is elfogadta a meghívást a Downing Streetre, és igencsak élvezte Mrs. Thatcher társaságát. Valahányszor találkoztak, Mrs Thatcher mindig megkérdezte, min dolgozik éppen, és mikor ő azt felelte, hogy „Semmin” – az elnök asszony csúfolódón rosszszallva ujjával megfenyegette: „Dolgozni kell, Isaiah, dolgozni kell!” „Igen, asszonyom” – válaszolta mindig kötelességtudóan Berlin.⁸⁸

Hasonló helyzet állt elő 1949-ben, amikor megjelent Berlin pompás esszéje Winston Churchillről. Szintén Ignatieff szerint ez az írás „a churchilli mítosz egyik megteremtőjeként valóban kiérdemelte hírnevét”. Ignatieff így ír erről:

Baloldali barátai a legendáriumba sorolták. 1945-ben a fél ország Churchill távozására szavazott, és reakciós relikviát látott benne. 1949-ben beköszöntött a választás. Churchill akkor az Attlee-ellenes konzervatív kampány élére állt, és volt ott egy állítólagos liberális, aki „korunk legnagyobb embereként” magasztalta őt.⁸⁹

„A SZABADSÁG – SZABADSÁG”

„Minden dolog önmagával azonos: a szabadság – szabadság, nem egyenlőség, méltányosság, vagy igazságosság, nem kultúra, emberi boldogság vagy nyugodt lelkiismeret.” Ez talán a leghíresebb idézet Berlin egyik legismertebb, „A szabadság két fogalma” című tanulmányából. Az oxfordi All Souls College Társadalom- és Politikaelméleti Chichele-professzorátusának székfoglaló beszéde volt ez, 1958. október 31-én. Berlin esszéjét a mai napig idézik és vitatják, tudományos disszertációkhoz, cikkekhez és könyvekhez használják fel. Isaiah Berlin és „a szabadság két fogalma” elválaszthatatlanok egymástól.

Egyrészt, vélte Berlin, van egy negatív szabadságfogalom, melyet olyan klasszikus liberálisok támogattak, mint John Locke, Benjamin Constant, Alexis de Tocqueville, John Stuart Mill és Lord Acton. Ez a mások általi szándékos kényszer hiányaként értelmezett szabadság. Ahogy Berlin fogalmazott: „Ebben az értelemben akkor érzem magamat szabadnak, ha mások

nem avatkoznak a dolgaimba. Minél szélesebb a be nem avatkozás sávja, annál nagyobb a szabadságom.”⁹⁰ Politikai értelemben a negatív szabadság eszménye egy korlátozott államot von maga után, melynek tiszteletben kell tartania a személyes döntések magánszféráját. A korlátozott állam legfőbb célja bizonyára az, hogy mindenki számára megóvja az egyenlő negatív szabadság szféráját.

„...a szabadság – szabadság, nem egyenlőség, méltányosság, vagy igazságosság, nem kultúra, emberi boldogság vagy nyugodt lelkiismeret” kijelentés ebben a negatív értelemben értendő. Az idézett gondolatból az is következik, hogy a szabadság nem az egyetlen érték. Vannak más értékek is, mint az egyenlőség, a tisztesség stb. A garantált negatív szabadság ténye még nem vonja maga után azt, hogy annak egyfajta elkerülhetetlen kellemes következményeként más értékek is garantáltak legyenek. És a pozitív szabadság legtöbb pártfogójának a negatív szabadságot illető kritikája bizonyos fokig innen ered.

Mit ér a lelkiismeret (negatív) szabadsága a szegény és iskolázatlan parasztembernek, aki egyszerűen csak a helyi lelkész által prédikált előítéleteket követi? Mit ér az adás-vétel (negatív) szabadsága a koldusnak, aki a híd alatt él és nincs semmilyen vagyonszerző eszköze? Mit ér a szabad véleménynyilvánítás (negatív) szabadsága, ha a többség véleménye valójában nem lehet szuverén a jogalkotási folyamatban?

Az ilyen kérdések születték azt a gondolatot, hogy a negatív szabadság nem elég. A szabadság nem lehet csupán a mások általi kényszer hiánya. Valamiféle pozitív képességet is kell, hogy jelentsen, hogy hatékonyan használhassuk a negatív szabadság által megengedett be nem avatkozási szférát. A kényszer hiányát éppen ezért a pozitív szabadságnak ki kell egészítenie valamilyen pozitív cselekvési képességgel: ez talán a lelkiismeretnek a tudatlanság és az előítélet terhértől való racionális megszabadításának pozitív képessége; vagy a javak megszerzéséhez szükséges gazdasági eszközök birtoklásáé; vagy a kollektív döntésekben való részvételhez szükséges politikai eszközök birtoklásáé.

Nem teljesen egyértelmű, hogy Berlin miként reagált ezekre az érvekre. De egyik válaszában biztosan elhangzott, hogy a negatív szabadság nem az egyetlen érték. Vannak más értékek is. És ezek ütközhetnek. Az a gondolat, miszerint minden érték egy harmonikus egészben egyesíthető, a tökéletesség álomképe, melynek már szörnyű politikai következményei voltak. És éppen az értékek ütközése teszi a (negatív) szabadságot oly fontossá: „mert, ha

⁸⁸ Michael Ignatieff, *Isaiah Berlin: A Life* (New York: Metropolitan, 1998), 283.

⁸⁹ Uo. 196.

⁹⁰ Isaiah Berlin, 'Two Concepts of Liberty', in *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1969/1989), 123.; Erős Ferenc – Berényi Gábor fordítása, „A szabadság két fogalma”, in uő: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest, Európa, 1990, 345. és 349.

biztosan tudnánk, hogy egy, a földön és emberek által megvalósítható tökéletes állapotban egyetlen céljuk sem kerül soha ellentétbe egymással, akkor megszűnne a választás kényszere és fájdalma, és ezzel együtt a választási szabadság központi jelentősége is.”⁹¹

Berlin szerint az értékek lehetséges ütközésének e pluralizmusa miatt létfontosságú a negatív szabadság:

A pluralizmus, a vele járó bizonyos mértékű „negatív” szabadsággal, igazabb és emberibb eszménynek látszik számomra, mint azoknak a céljai, akik az osztályok, népek, vagy akár az emberiség „pozitív” önrendelkezésének eszményét a nagy, fegyelmezett autoritáriánus rendszerekben látják megvalósulni.⁹²

PLURALIZMUS, RELATIVIZMUS ÉS LIBERALIZMUS

A negatív szabadság pluralizmusra alapozott védelme rögtön felveti azt a kérdést, hogy vajon Berlin pluralizmusa következetesen kerüli-e a relativizmust. A pluralizmus és a relativizmus megkülönböztetése – Steven Lukes szerint „Isaiah Berlin dilemmája” – a berlini örökség megfelelő értékeléséhez elengedhetetlen.

Berlin szemléletmódjának egyik első és legerőteljesebb kritikája Leo Strauss tollából került ki 1961-ben. Strauss úgy látta, hogy Berlin „senki számára soha át nem léphető szabadsághatárokkal” akarta megóvni a negatív szabadságot. Ezek „abszolút” határok legyenek, érvelt Berlin. Erre Strauss felteszi a kérdést, hogy vajon hol található az alapja ezeknek az abszolút határoknak. Ha a szabadság alapja Berlinnél a pluralizmus, akkor az nem képezhet semmilyen „abszolút” alapot – mivel lényege az, hogy nincsenek abszolútumok. Tehát Strauss úgy látta, hogy a pluralizmus aligha képezhet szilárd alapot a negatív szabadság védelméhez. Emiatt úgy vélte, hogy Berlin esszéje a modern liberalizmus válságának kifejeződése.⁹³

Egy hasonló, talán ellentétes szemszögből megfogalmazott véleménnyel John Gray állt elő. „Ha igaz a pluralizmus erős változata – állítja Gray –, akkor a liberalizmus védhetetlen. (...) Ha az értékpluralizmus igaz, akkor el kell utasítani a liberális politikafilozófusok alapállítását – mely szerint

91| Uo. 168.; uo. 436.

92| Uo. 171.; uo. 441.

93| Leo Strauss, 'Relativism', in Thomas L. Pangle ed., *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss* (Chicago: University of Chicago Press, 1989 [1961]), 13–18.

az emberiség számára ideális esetben egy liberális rendszer a legjobb vagy a legértényesebb.”⁹⁴

Ez egy kemény kijelentés és többen erősen bírálják. William Galston, aki régóta kutatja ezt a témát, a liberalizmus és a pluralizmus kombinációjának álláspontját képviseli. *Liberal Purposes* című könyve 1991-ben jelent meg először, melyben kijelenti, hogy „a modern liberális állam az emberi jó megkülönböztető elvének elkötelezettje, és e célból jellegzetes intézményeket és gyakorlatokat fejlesztett ki. (...) Következésképpen a liberális társadalmak sokszínű jellegzetességeit a saját intézményi, személyi és kulturális előfeltételeik határolják.”⁹⁵ Hasonló véleményen volt Stephen Macedo. Támogatta a „civil liberalizmus” koncepcióját és kétségbe vonta a pluralizmus és a liberalizmus különbségét.⁹⁶

John Kekes és Jerry Muller esetében egy ettől eltérő szemléletmóddal találkozhatunk. Mindketten a konzervativizmussal foglalkoztak, és mindketten ragaszkodnak ahhoz, hogy a pluralizmus a konzervativizmus jellemző alkotórésze, és nem vagy legalábbis nem annyira a liberalizmusé. Az 1997-es *A liberalizmus ellen* című könyvében, majd az egy évvel későbbi *A konzervativizmus ésszerűségében* Kekes fenntartotta, hogy a pluralista és a liberális álláspont nem egyeztethető össze egymással, „mert a pluralisták minden ideológiai elkötelezettséget elutasítanak, tartalmuktól függetlenül; míg a liberalizmusnak mint politikai ideológiának a lényegéhez tartozik az elköteleződés.”⁹⁷

A pluralizmus konzervatív vagy liberális hagyományban betöltött szerepének tárgyalásához mindig David Hume kell, hogy legyen a döntő hivatkozási pontunk, kinek tevékenysége oly erősen fémjelezte mind a konzervativizmust, mind pedig az utilitarista liberalizmust Angliában. Alan Ryan írta egyik Isaiah Berlinről szóló cikkében, mely a New York-i könyvszemlében jelent meg, hogy „a Berlin és Hume közti kirívó különbség megint csak felveti a kérdést, hogy a pluralizmus vajon nem kötődik-e természetesebben a béke és nyugalom konzervatív gondolatához, mintsem a romantikus és eleven liberalizmushoz, melyhez Berlint is sorolhatjuk.”⁹⁸

94| John Gray, *Isaiah Berlin* (London: Fontana, 1995), 83.

95| William A. Galston, *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

96| Stephen Macedo, *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism* (Oxford: Clarendon, 1990).

97| John Kekes, *Against Liberalism* (Ithaca–London: Cornell University Press, 1997), 178.;

Balázs Zoltán fordítása, in uő: *A liberalizmus ellen*. Budapest, Európa, 1999, 334.

Illetve *A Case for Conservatism* (Ithaca–London: Cornell University Press, 1998);

uő: *A konzervativizmus ésszerűsége*. Budapest, Európa, 2001.

98| Alan Ryan, 'Wise Man', *The New York Review of Books*, 45.20 (17 December 1998), 36.

PLURALIZMUS ÉS KONZERVATIVIZMUS

Amikor Isaiah Berlinről beszélünk, Anthony Quinton megfelelő választás lehet idézeteinkhez. Berlin és Quinton barátok voltak és mindketten rajongtak Hume-ért, aki Quinton szerint „a leginkább csodálnivaló és szerethető filozófus egy személyben, csak a tudálékosok és az önteltek nem tartják annak”.⁹⁹ 1978-ban jelent meg Quinton *A tökéletlenség politikája: az angol konzervatív gondolkodás vallásos és szekuláris tradíciója Hookertől Oakeshottig* című könyve. Be kell vallanom, nagyon meglepett, amikor észrevettem, hogy az angol konzervativizmusról szóló könyvét Aline és Isaiah Berlinnek ajánlotta.

Anthony Quinton szerint az angol konzervativizmusnak három fő alaptétele van. Az első a tradicionalizmus, ezt Quinton megkülönbözteti a haladás-ellenességtől és a reakciósságtól, és amely a konzervatívoknak a kialakult szokások és intézmények iránti kötődésében és nagyrabecsülésében fejeződik ki, valamint a hirtelen és forradalmi változások iránt táplált ellenszenvében. A második alapelv az organicizmus, mely szerint a társadalom egy egységes, természetes képződmény, egy szervezett, élő egész, nem pedig a pusztá absztrakt egyének mechanikus keveréke. Végül, a politikai szkepticizmus elve, a hit, hogy a politikai bölcsességet, az emberi dolgok sikeres igazgatásához szükséges tudást nem a magányos gondolkodók elméleti spekulációiban kell keresni, hanem a közösségnek mint egésznek a történelem során felhalmozódott társadalmi tapasztalataiban. Ez a konzervativizmusban oda vezet, hogy abszolút hatalmat sem az egyénnek, sem az államnak nem adományoz. Arisztotelésszel együtt a törvényt és a vegyes kormányzást kedveli, „annak megoldásában, ami Popper szerint a politika alapkérdése: miképpen lehetne megakadályozni a rossz vezetőket a bajkeverésben”.¹⁰⁰

A kormányzat szükségességének okát a konzervatívok a mindenkiben meglévő társadalomellenes késztetésekből látják. A kormányzatra azonban nem akarnak ráruházni olyan további feladatokat, melyek nem közvetlenül a társadalmi béke fenntartását szolgálják. Véleményük szerint az eszményi kormányzatnak erősnek kell lennie, hiszen egyetemes késztetéseket terel mederbe, mégis korlátozottnak, mivel a közösség kollektív tevékenysége fölötti közvetlen ellenőrzés nem feladata. Az idealista politikaelmélet kép-

99| Anthony Quinton, *Hume* (London: Phoenix, The Great Philosophers Series, 1998), 58.

100| Anthony Quinton, *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Traditions of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott* (London–Boston: Faber and Faber, 1978), 16–22.; Beck András fordítása, in uő: *A tökéletlenség politikája: az angol konzervatív gondolkodás vallásos és szekuláris tradíciója Hookertől Oakeshottig*. Pécs, Tanulmány, 1995, 25.

viselőitől eltérően a konzervatívok sem az államot nem azonosítják a társadalommal, sem a társadalmat nem oldják fel az államban.¹⁰¹

Ez a politikai szkepticizmus kételkedni látszik abban, hogy a centralizált rendszerek képesek morális értékeket kigondolni, helyreállítani vagy teremteni. Kételkedik a társadalom központosításában – bárholnan kezdeményezzék is – általában az igazság nevében, tudományos vagy más címen, de lehetséges a pozitív szabadság, vagy a modernizáció, az egyenlőség, vagy az én felszabadítása nevében.

A centralizált hatalom, az ellenőrizetlen vagy ingadozó hatalom, különösen a politikai vagy állami hatalom iránti bizalmatlanság miatt a politikai szkepticizmus nyilvánvalóan hajlamos a helyi szintű megegyezést, a fokozatos fejlődést, a kompromisszumot és egy bizonyos fajta sokféleséget előnyben részesíteni. Azt mondom, bizonyos típusút, mert erősen kétlem, hogy a politikai szkepticizmus valóban ünnepelné a sokféleséget, amint az a centralizált központi hatalom célkitűzésévé válik. A politikai szkepticizmus aligha ért egyet azzal, hogy a politikusok, a tanárok vagy az újságírók egyöntetű szerepe a sokféleség támogatása legyen.

A politikai szkepticizmus számos nehézséggel szembesül, és egyik komolyabb, mint a másik. Az egyik nehézség abból fakad, amit modern gondolkodásmódnak lehetne nevezni. A modern gondolkodásmód, Oakeshott megfigyelése szerint, rendszerekre vágyik, és valahányszor nem talál, akkor igyekszik megvetni azt, amit ő a szimmetria vagy konzisztencia hiányának nevez. Hayek említést tett egy hasonló jelenségről, és összevetette Saint-Simon, illetve Tocqueville állásfoglalását az angol törvényekre és hagyományokra vonatkozóan. Az angol társadalmi intézményrendszer látszólagos ésszerűtlenségét látva Henri de Saint-Simon elpanaszolta, hogy „száz legapróbb betűkkel nyomott *foliókötet* sem volna elegendő, hogy számot adjunk mindazokról a szervezeti következtetésekről, melyek Angliában megfigyelhetők”. Erre Tocqueville úgy vágott vissza, hogy „az, hogy az angolok e különbségei esetleg valamiféle kapcsolatban állhatnak szabadságaikkal, neki egyáltalán nem jut az eszébe”.¹⁰² De a 20. században Saint-Simon álláspontja diadalmaskodott Tocqueville-é felett.

101| Uo. 20–21.; uo.

102| *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin* (Paris, 1865–1878), XXXVIII, 179.; Alexis de Tocqueville, *L'Ancien régime et la révolution* (Paris, 7. kiadás, 1866), 103. Idézi Friedrich A. Hayek, 'Individualism: True and False', in *Individualism and Economic Order* (Chicago: The University of Chicago Press, 1948; Midway Reprint, 1980), 23.; Kontler László fordítása, in uő: „A valódi és a hamis individualizmus”. In *Az angolszász liberalizmus klasszikusai. II. kötet*. Budapest, Atlantisz, 1993, 137., 22. l.

„MÉLYSÉGESEN ÉS EGYEDÜLLÁLLÓAN ANGOL”

Isaiah Berlin politikai állásfoglalása esetében nem szabad alábecsülni erős kötődését Angliához és a rendezett szabadság hagyományához. Szándékosan nem nevezem „liberális hagyomány”-nak. Ez a hagyomány minden bizonnyal liberális, ha a kontinentális európai konzervativizmus értékrendje alapján ítéljük meg. De abban is sok igazság van, hogy a kontinentális európai liberalizmus mércéje szerint az angol szabadság hagyománya meglehetősen konzervatív.

Berlin rendszerek bűvöletétől mentes politikai állásfoglalása valójában egyfajta spontán vagy öröklött, esetleg fokozatosan kibontakozó hagyományon alapult. Ahogy Ignatieff többször hangsúlyozta:

Egész életében liberalizmusának szinte teljes propozicionális tartalmát az angolságnak tulajdonította: „...hogymások megfelelő tisztelete és az eltérő vélemény tolerálása jobb, mint a büszkeség és a nemzeti küldetéstudat; hogy a szabadság talán összeegyeztethetetlen a túlzott hatékonysággal, de többet ér nála; hogy azok számára, akik értékelik a szabadságot, a pluralizmus és a rendtelenség jobb, mint egy mindent átfogó rendszer terhe, bármilyen racionális és pártatlan legyen az; jobb, mint a többség uralma, mely ellen fellebbezésnek helye nincs.” Mindez, bizonygatta, „mélységesen és egyedülállóan angol”¹⁰³

Amikor 1994 júniusában meglátogattam Isaiah Berlint headingtoni otthonában, Oxford mellett, egész délelőtt szinte mindenről beszélgettünk. Először kíváncsi voltam, mi a véleménye az Európai Unióról és a Brit-szigetek állítólagos nacionalizmusáról. Európával kapcsolatban óvatosan fogalmazott, de egész határozottan tagadta, hogy Anglia nacionalista ország lenne. Máig tisztán emlékszem, hogy felsorolta az összes európai disszidenst, jobb- és baloldalt egyaránt, akik a 19. században Angliába vonultak száműzetésbe. Feljegyzéseimből idézem, miként fogalmazott ezután:

Mindannyiuknak megengedték, hogy itt éljenek és kifejezzék véleményüket ebben az országban. Anglia mindig toleráns volt. Ők ezt tudomásul vették, de legtöbbször panaszkodott, hogy az angolok nem veszik őket komolyan. Nos, hadd kérdezzem meg: ez bizony nem a tolerancia egy formája? Úgy értem, ha elkezdünk mindenkit és mindent borzasztó komolyan venni, tudjuk-e valóban tovább tolerálni őket annyira, mintha inkább csak élnénk és élni hagynánk?

103| Ignatieff, *Isaiah Berlin*, 36.

Számomra úgy tűnik, hogy Berlin itt nyíltan az angol konszenzusra utalt, melyet, hogy Churchill szavaival éljek, a „tudatlan kívülről” nem háborgatnak. Ennek – az erkölcsökről, attitűdről és íratlan viselkedési szabályokról szóló – konszenzusnak köszönhető, hogy Anglia képes volt tolerálni, élni és élni hagyni. Most azt mondják, ez a konszenzus szétesőben van. „Ma mindannyian multikulturalisták vagyunk”, így fogalmazott Nathan Glazer azonos című könyvében.¹⁰⁴ Mindannyian jól tudjuk, mit jelent a különbség, az identitás és az elismerés. Ezért toleránsabbak is lennénk? Kétlem.

Ha a régi konszenzus valóban szétesőfélben van, miért nem próbáljuk meg mégis magunkévá tenni Berlin szemléletmódját? Lehetne nagyobb mozgásteret biztosítani az alkalmazkodás és a kompromisszum számára? Nem lehetne mégis szigorúbban korlátozni a politika és a centralizált szervezetek befolyását abban, hogy életünket és gyermekeink életét, iskoláinkat és egyetemeinket alakítsák? Nem lehet nagyobb mozgásteret adni a helyi vezetésnek, helyi közösségeknek és a családoknak abban, hogy eltérő megoldásokat alkalmazzanak saját problémáik intézéséhez?

Tudom, lesznek, akik erre azt mondják, hogy ez nem válasz a jelenlegi politikaelméleti problémákra. És lehet, hogy igazuk van. De talán a mai kérdésekre nincs is egyetlen racionális megoldás. Talán olyanok, mint a Berlin által hűn szeretett oxfordi kerengők. Köztudott, szinte mindegyik oxfordi kollégiumnak van legalább egy, de gyakran több négyszögletes belső udvara. A legrégebbi oxfordi kerengőt, a Merton College Mob Quadot (a név eredete ismeretlen) „nem iskolaudvarnak tervezték, hanem véletlenül alakult így”¹⁰⁵

Biztos vagyok benne, hogy Saint-Simon nem értékelte volna ezt. De gyanítom, hogy Isaiah Berlin, „az utolsó angol ember” Ian Buruma szerint, egyszerűen rajongott érte.

104| Nathan Glazer, *We Are All Multiculturalists Now* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997).

105| Michael Hall – Ernest Frankl, *Oxford* (Cambridge: Pevensey, 1981/1987), 59.

8 | MICHAEL OAKESHOTT

A KONZERVATÍV BEÁLLÍTOTTSÁG

Michael Oakeshott (1901–1990) az egyik olyan szerző, akit mindig előszeretettel mutatok be diákjaimnak. Érvelése, mely meglepően eltér attól, amit a hallgatók megszoktak, rögtön megragadja figyelmüket. Az érvelés bemutatása alatt kíváncsiságukat általában ébren tartja a számtalan közbeszólás, a találó és gyakran mulatságos kérdések. Majd az igazi vita indításaként megkérdezem tőlük, mi a benyomásuk Oakeshottól, és az eredmény nagyon érdekes. Nem tapasztaltam túlzott ellenszenvet még a zárkózottságra hajlamos, baloldali diákok részéről sem, akiket láthatóan lefegyverez a konzervativizmus jelenléte, mely az általuk eddig megszokott sztereotípiák egyikével sem illeszkedik. Az amerikai hallgatóim – akik általában Hayek liberalizmusát többre értékelik, mint az európaiak – nagyobb idegenkedést tanúsítanak Oakeshott iránt: „túlontúl csendes” konzervatívnak tartják, ahogy egy fiatal, vidám San Diego-i hölgy mondta, aki Stanfordban volt a diákom. Másrészt, Oakeshott népszerűbb az érettebb hallgatók között: „az egész nagyon tetszetős és kellemes”, jegyezte meg egy kifinomult modorú középkorú hölgy, aki Lisszabonban a jogi karon vett részt posztgraduális képzésben.

„Az egész nagyon tetszetős és kellemes”, ez jó első megközelítés Oakeshott-ra nézve. Ő az angol konzervatív hagyomány egyik legkiválóbb képviselője a 20. század második felében. Szkeptikus és higgadt hangvételű irodalmi stílusától kezdve, mely teljes mértékben ellenkezik a szögletes és szektáriánus gondolkodással, egész munkássága szembehelyezkedik a múlt századot uraló ideológiai militantizmussal.

HITPOLITIKA, POLITIKAI SZKEPTICIZMUS

Oakeshott gondolkodásának bemutatását többnyire az általa bevezetett két fogalom, a *hitpolitika* és a *politikai szkepticizmus* megkülönböztetésével kezdem. Azután megkérdezem a hallgatókat, a kettő közül melyik felelhet meg a konzervativizmusnak. Bár az évek során csökkenő tendenciát tapasztaltam, a többség egyöntetű válasza, hogy nyilván a hitpolitika egyezik meg a kon-

zervativizmussal. Ezután mindig örömmel tölt el, amikor elmondhatom, hogy épp fordítva van: Oakeshott számára a konzervativizmus a politikai szkepticizmusnak felel meg, és az ún. „progresszivizmus”, különösen a racionalista típusú, értendő a hitpolitikán. Csupán egyszer bántam meg, hogy eloszlattam hallgatóim tévhitét, amikor egyikük csendesén kijelentette, hogy a hitpolitika a konzervativizmussal kell, hogy megegyezzen, mert „konzervatív vagyok, és van hitem”. Kétlem, hogy Oakeshott ezt a választ szerette volna hallani, de nekem kifejezetten tetszett: ez a diák még Oakeshott érvelésénél is határozottabban ellentmond a racionalista előítéleteknek. A fejezet végén még visszatérek erre egy barátságos – és véleményem szerint nagyon helytálló – kritika kapcsán, melyet Gertrude Himmelfarb írt Oakeshottól.

Mindazonáltal igenis úgy vélem, hogy Oakeshott érvelése teljes mértékben összeegyeztethető a hallgatóm válaszával. A politikai szkepticizmus, amit Oakeshott védelmezett, alapjában véve összefér a vallásos hittel. A hitpolitika, mellyel Oakeshott konzervatív szkepticizmusa szembehelyezkedett, pontosan a *hit politikája*, és nem a *vallásos hit*.¹⁰⁶ Vagy Raymond Aron híres kifejezését használva, Oakeshott konzervatív szkepticizmusa a *szekuláris vallásokkal*, melyek legnagyobb képviselője a marxizmus volt, áll ellentétben. Oakeshott szerint azonban a marxizmus nem volt egyedi eset: csupán a racionalista kórság végső következményeit vonta le, ami az 1789-es francia forradalom óta fokozatosan átítatta a modern politikát (Burke „fertőző betegség”-nek hívta).

E racionalizmus alapja a dogmatikus hit a nem támogatott emberi értelemben – amelyet sem kinyilatkoztatott vallás, sem tapasztalat, sem szokás vagy hagyomány nem támogat. Ez egyszerűen az akarat büszkeségén alapuló értelem: a hinni akarás az értelem korlátlan hatalmában. Azt mondhatjuk, hogy az akaratnak ez a határtalan büszkesége nagyon hasonlít a Teremtés Könyvében említett kevélységhez, mely Ádámot és Évát rávette, hogy egyenek a jó és rossz tudásának fájáról a Paradicsomban. Ez a kevélység a bűnbeeséshez vezetett, és attól fogva az emberi természetet alapvető tökéletlenségre kárhoztatta. A modern racionalizmus nem hajlandó elfogadni ezt az alapvető tökéletlenséget, helyette az emberiség felszabadításának új hajnalát hirdeti az Értelem minden előítélettől való megszabadulása révén. A racionalista számára az előítélet, a tudatlanság és a hagyomány – inkább,

106| Timothy Fuller szavaival: „...a szóban forgó »hit« tulajdonképpen a hagyományos vallásos hit ellentéte. Hit az emberi lények képességében, hogy saját erőfeszítéseik révén tökéletesítsék önmagukat, amit a kormány, mint az egyének és a csoportok ellenőrzésének, tervezésének és tökéletesítésének alapvető közvetítő eszköze, hatalmának folyamatos növelését szolgáló módszerek feltárása tesz lehetővé.” In Michael Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*, ed., intr. Timothy Fuller (New Haven – London: Yale University Press, 1996), xi.

mint a tökéletlen emberi természet – *minden* társadalmi rossz oka. A modern racionalista az értelem felszabadítása útján – Oakeshott azt mondaná, hogy *az Értelem felszabadításának hitpolitikája* révén – tökéletes földi társadalmat ígér, azaz a Paradicsom visszatértét. Ezzel ellentétben a konzervatív, Anthony Quinton kifejezésével élve, *a tökéletlenség politikáját* alkalmazza,¹⁰⁷ s így módon a judeo-keresztény hagyománnyal együtt azt az alaptételt osztja, miszerint az ember a bűnbeesés óta tökéletlen.¹⁰⁸ Ha az ember tökéletlen, akkor ezen a világon nem lehetséges tökéletes társadalom. Innen az oakeshotti konzervativizmust megalapozó szkepticizmus: a földi tökéletesség bármilyen eszközzel – a politikai tevékenységet nyilvánvalóan és elsősorban beleértve – történő megvalósításának lehetőségére vonatkozó fundamentális szkepticizmus.

Raymond Aron *szekuláris vallásnak* nevezte azt, amivel Oakeshott szembehelyezkedik – *az Értelem hatalmát helyreállítani akaró hitpolitikát*. A kifejezés találó, de némiképp félrevezető. Hallgatóim közül többen – valamint számos politikai kommentátor, akinek már volt felületes nézeteltérése a marxizmussal – még mindig úgy vélik, hogy a fenti kifejezés implicit váláskritikát tartalmaz. Nyilvánvalóan ez továbbra is a racionalista előítélettől vezetett értelmezés. Amit Oakeshott-hoz hasonlóan Aron is kritizált, az a vallási nézetek *szekularizációja*, és az ezzel járó elmaradhatatlan *átpolitizáltság* és Isten helyettesítése istentelen emberek *önhittségével* vagy gögijével. Oakeshott pontosan ugyanezt kritizálja a modern racionalizmust boncolgató nagy erejű írásában.

107| Lásd Quinton, *The Politics of Imperfection*; uő: *A tökéletlenség politikája*.

108| Oakeshott figyelmeztet, hogy ezt az értelmezést csipetnyi fenntartással kell kezelni. A Miltonhoz hasonló keresztény írók azonosultak a hitpolitikával, míg a nem hívó írók, mint Hobbes vagy Spinoza, a politikai szkepticizmus mellett álltak. Erről bővebben lásd uő: *Politics of Faith*, 75–76. A politikai szkepticizmus támogatói között Oakeshott megemlíti még Montaigne, Pascal, Hume, Adam Smith, Burke, Bentham és Macaulay nevét. A hitpolitikások között Oakeshott Francis Bacont említi, mint az irányzat legfőbb 16. századi gondolkodóját, valamint néhány angol puritánt, mégpedig a presbiteriánusokat, a 17. század nagy úttörőiként: „Minden más, a sajátjuktól eltérő vallási nézettel szembefordultak, de nem azért, mert a sokféle vallási nézetet zavargást keltőnek ítélték volna, hanem mert mindegyiket önmagában »hibásnak« titulálták. Az alkotmányos kérdés, a kormány meghatalmazásának kérdése természetesen másodlagos volt – pusztán az igazságosságra való törekvéstől elválaszthatatlan általános hatáskörrel rendelkező kormány megteremtéséhez vezető út.” (Uo. 60.)

A POLITIKAI RACIONALIZMUS

Tehát, mi a modern racionalizmus Oakeshott szerint? A hitpolitika legtúlfűtöttebb kifejezése a modern világban. A racionalisták, mondja Oakeshott, mindig valami mellett vagy ellen szállnak síkra. A modern világ adta körülmények a racionalistát rendkívül veszekedős lénné teszik: „*ellensége* a hatalomnak, az előítéletnek, a pusztán régimódinak, bevettnek vagy megszokottnak”. Érdeemes felidézni ezt a magával ragadó részletet Oakeshott tollából:

Gondolkodási attitűdje egyszerre szkeptikus és optimista: szkeptikus azért, mert nincs az a mélyen gyökerező vagy széles körűen osztott vélemény, szokás vagy meggyőződés, amit ne kérdőjelezne meg habozás nélkül, és amit ne ítélne meg aszerint, amit ő az adott dolog „értelmének” nevez; optimista pedig azért, mert a racionalista soha nem kételkedik abban, hogy (ha megfelelően alkalmazza) „értelme” mindig meg tudja határozni egy dolog valós értékét; egy vélemény igazságtartalmát vagy egy cselekedet helyes vagy helytelen voltát. Továbbá, erősíti az egész emberiségnek tulajdonított „értelme”, a racionális megfontolás általános erejébe vetett hit, amely minden érvelés alapja és ihletadó forrása: ajtajára Parmenidész tézise van kitűzve – ítéleted mindig racionális érveléssel nyugodjon. Ám emellett, amitől némiképp az intellektuális egyenlődsdi hívének tűnik, racionalista individualista is, és nehezen hiszi el, hogy bárki, aki képes a tisztességes és világos gondolkodásra, másképp gondolkodna, mint ő.¹⁰⁹

Valahányszor felolvasom ezt az idézetet a hallgatóimnak – és általában mindig megteszem –, zavarodott csend támad a teremben. Amit az imént elmondtam, nagyjából megegyezik azzal, amit hallgatóim az egyetemen és a médiából a *helyes* hozzáállásként hallanak emlegetni (noha megtanulták már, hogy *soha ne* használják a *helyes* szót). Ekkor szinte olvasok a gondolataikban: Oakeshott, annak ellenére, hogy szkeptikusként és másfajta konzervatívként lett bemutatva, tulajdonképpen nem egyéb, mint dogmatikus fundamentalista, akárcsak az összes többi konzervatív. És gyanítom, hogy máris lankad a diákok kezdeti kíváncsisága Oakeshott iránt. Én viszont azon vagyok, hogy ismét felébresszem az érdeklődésüket.

Milyen politikai következményekkel jár ez a racionalista szellemi attitűd Oakeshott szerint? Ahogy látni fogjuk, a következmények az *egységesítés*,

109| Michael Oakeshott, 'Rationalism in Politics', in *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianapolis: Liberty Press, 1991), 6.; Kállai Tibor és Szentmiklósi Tamás fordítása, in uő: *Politikai racionalizmus*. Szerk. és bev. Molnár Attila Károly. Budapest, Új Mandátum, 2001, 123–124.

a *centralizáció*, az *intolerancia* és *ellenséges érzelmek minden decentralizált* – és ennél fogva más – *életforma* iránt, amely a *szabadság légkörében természetes* módon alakul ki. A racionalizmus végső és legtartósabb következménye a *szabadság iránti ellenszenv* – jóllehet a racionalista a szabadságot a szabadság nevében fogja támadni. És a hallgatók itt ismét összezavarodnak: hogy lehet ez a szellemi attitűd, amivel maguk is azonosulnak – és amit a szabadsággal azonosítanak –, a szabadság ellensége?

Oakeshottnak van egy magyarázata erre a paradoxonra, de türelemre lesz szükség ahhoz, hogy végighallgassuk, amit mondani akar. A magyarázat nem egyszerű, és aki kapkod, nem fogja megérteni. Idő és nyugalom kell ahhoz, hogy tisztán lássuk ezt az érvelést – és tisztánlátás szükségeltetik ahhoz, hogy vitába tudjunk szállni vele.

Oakeshott magyarázatának első pontja, hogy nem szabad megfelelednünk arról, hogy a racionalisták számára valamennyi problémára létezik ésszerű megoldás. A racionalisták nem ismerik „a körülményekhez képest legjobb” fogalmát: ők csak a „legjobbat” ismerik. Minden egyes problémára az Értelem csakis egyetlen választ adhat: a racionális választ. A legjobb oktatási rendszer nem változhat regionális, de főleg nem helyi szinten, vagy a különféle emberek eltérő céljai szerint, sőt, még különböző, ám kompatibilis megoldások egyidejű fennállása esetén sem; csak egyetlen legjobb oktatási rendszer létezik, és azt az Értelem alkotta. Ugyanez vonatkozik a közegészségügyi rendszerre vagy bármely más kérdésre. Minden problémára csak egy megoldás van: a racionális, azaz a legjobb megoldás. Ezt nevezi Oakeshott a *tökéletesség politikájának*.

A tökéletesség politikájának természetes hozadéka az egységesség politikája. Ha bizonyos vagyok abban, hogy csak és kizárólag egy racionális megoldás létezik, akkor teljesen érthető, hogy azt egységesen általánosítani szeretném. Az általánosításban megengedhető a szakaszosság vagy fokozatosság, de végső céлом mindenképpen az Értelem által meghatározott legjobb megoldás egységes általánosítása kell, hogy legyen. Alapvetően intoleráns hozzáállásom van mindennel szemben, ami a racionális megoldástól eltér vagy ellenáll neki. Lehet, hogy tolerálnom kell őket, vagy kompromisszumot kell kötnöm velük, de az mindig taktikai megfontolás eredménye lesz. Ám a legvégén úgyis muszáj elvetnem mindent vagy ellentmondanom mindannak, ami a racionális megoldástól eltér – hogyan is lehetne másként, ha egyszer a racionális a legjobb megoldás, és ha nem ismerem „a körülményekhez képest legjobbat”? Ez szükségszerűen ellenséges politikát generál minden decentralizált – és ennél fogva más – életforma iránt, amely a szabadság légkörében természetes módon alakul ki. Ezeket a decentralizált életformákat nem az Értelem teremtette: csupán abból az egyszerű okból léteznek,

hogy korábban is léteztek, és valaki eléggé kényelmesnek találta őket ahhoz, hogy tovább gyakorolja – vagy élvezze őket. Bármilyen legyen is a motiváció, az biztosan nem, hogy az emberek elkezdtek deduktív vagy filozofikus módon értékelni, hogy életmódjuk racionálisan a legjobbnak mondható vagy annak nyilvánítható a Földön. Az emberek számos különböző okból választanak életmódot – legfőképpen azért, mert kötődnek hozzá; vagy érthetőbben fogalmazva, mert abban érzik otthon magukat.

A KONZERVATÍV BEÁLLÍTOTTSÁG

A konzervatív beállítottság az egyén saját jól megszokott életmódjából alakul ki. Ahogy a későbbiekben látni fogjuk, ez a beállítottság a szabadság határozott védelmét jelenti. A liberalizmustól és a szocializmustól eltérően itt a szabadság védelme viszont nem egy absztrakt első premisszából teremtett doktrína vagy rendszer terméke – mint a liberális szabadság vagy a szocialista egyenlőség esetében. A konzervatív beállítottság a jól megszokotthoz való kötődésből alakul ki, és ez a kötődés nem abból a racionálisan eltervezett meggyőződésből származik, hogy ami megszokott, az szükségszerűen „a legjobb”. Az életmódunk mindenekelőtt a sajátunk: az, ami számunkra kényelmes, amiben szeretjük jól érezni magunkat, mert tulajdonképpen jól ismerjük. Oakeshott azt mondja, hogy:

E beállítottság általános ismérveit, ha gyakran félreértelmezték is őket, nem nehéz tetten érni. Azon hajlam körül összpontosulnak, amely arra irányul, hogy az ember azt használja fel és élvezze, ami hozzáférhető, s ne kíváncson vagy keressen valami mást; abban lelje örömét, ami jelen van, s ne abban, ami volt vagy lehet. A reflexió során fény derülhet egy ennek megfelelő hálára azért, ami hozzáférhető, a múltból származó ajándék vagy örökség elismerésére, de nem arról van szó, hogy a konzervatív beállítottság csupán azt bálványozza, ami elmúlt és letűnt. A jelent is becsüli; és nem a távoli antikvitáshoz fűződő kapcsolatai okán, nem is azért, mert csodálatosabbnak tartja bármely lehetséges alternatívánál, hanem megszokottsága, ismerős volta okán. Nem az „*Oly szép vagy, ó maradj, ne menj!*”, hanem a „*Maradj velem, úgy megszoktalak*” jellemzi.¹¹⁰

Ez az élvezetekre törekvő beállítottság természetes és alig észrevehető módon a veszteség kockázatának érzetét kelti. Ha megbecsüljük azt, amink

110 | Oakeshott, 'On Being Conservative', in *uo.* 408.; *uo.* 431.

van és amit teszünk, azaz, ha megbecsüljük az életmódunkat, akkor nyilván természetes, hogy bizonyos idegenkedés lép fel a radikális változásokat célzó javaslatok ellen. A megbecsült – és így a számunkra ismert és megszokott – dolgok elvesztésének kockázata mindig velejárója az olyan változásoknak, amelyek következményeit teljességgel nem ismerhetjük, mivel még nem történtek meg. Ennélfogva Oakeshott azt állítja:

Konzervatív tehát az, aki inkább választja az ismerőst, mint az ismeretlent, többre tartja a kipróbáltat a kipróbálatlanál, a tényt a misztériumnál, a ténylegest a lehetségesnél, a korlátozottat a határtalanál, a közelit a távolinál, az elégségest a túláradóan bőségesnél, a megfelelőt a tökéletesnél, a mai nevetést az utópisztikus mennyei boldogságnál.¹¹¹

A fenti idézet hosszas vitákat váltott ki Oakeshott állítólagos reakcionizmusáról és az állandóval kapcsolatos feltehető megszállottságáról. Véleményem szerint e viták nagy része egy félreértésen alapul. Oakeshott nem egy kimondott életmódot vesz védelmébe, hanem inkább az emberek kötődését ahhoz az életmódhoz, amiben jól érzik magukat. Így a változás, amit elnevez, nem annyira a változás maga, hanem az emberek életmódján kívüli előfeltételekből kiinduló változás. Másrészt felismeri, hogy minden életmód egy párbeszéd a múlt, a jelen és a jövő között, és éppen ezért hajlamos az állandó adaptációra. Úgy gondolom, hogy kulcsfontosságú szempont annak felismerése, hogy az adaptáció nem kívülről ered, hanem inkább egy belső indíttatásból: hogy életünket kényelmesebbé vagy könnyebbé, azaz kellemesebbé tegyük. Amikor a belakott otthont élvezzük, és az az érzésünk, hogy sokkal barátságosabb, mint egy belsőépítész által tervezett otthon, akkor osztjuk Oakeshott véleményét: a belakott otthon nem azért barátságosabb, mert a változások nem fognak rajta; pontosan azoknak a kis változtatásoknak az eredményeként lett barátságosabb, melyeket a lakói fokozatosan alkalmaztak azért, hogy az otthon élvezetét még inkább kényelmessé és kellemesebbé tegyék.

Egy angol közmondás szerint „az én házam az én váram”, és úgy vélem, hogy ez a közmondás jól szemlélteti Oakeshott gondolatát. Nyilvánvalóan nem azt jelenti, hogy minden angol várban él vagy ott kell élni. Ez a közmondás azt jelenti, hogy akármilyen házban éljen is egy angol ember, számára az otthona mindig a vára lesz. Úgy fogja élvezni, mintha egy vár lenne, mert ez az ő otthona. Így hajlandó lesz megvédeni a hívatlan betolakodóktól. Nagymértékben ilyen egy oakeshottianus konzervatív állásfoglalása: min-

denekelőtt az otthonát akarja élvezni, akármilyen legyen is, ameddig az az övé, és a politika iránti alapállása ebből ered.

A konzervatív egyén első elvárása egy politikai rendszertől a saját otthonának, azaz a saját életmódjának védelme. Nem azt kéri a politikai rendszertől, hogy mondja meg neki, milyen legyen az otthona, csak azt, hogy védjék meg. Ezenkívül a szomszédnak sem kívánja megmondani, hogy az ő háza milyen legyen. Éppen ezért nem várja el a politikai rendszertől sem, hogy ezt tegye. Más szóval, az oakeshottianus konzervatív a politikai tevékenységre soha nem úgy fog tekinteni, mint egy, az emberek életmódjának megtervezésére irányuló ténykedés központjára. És a politikai rendre sem úgy tekint, hogy annak az egész társadalmi életet magában illene vagy kell foglalnia. A politikai rendet „felszínes hatalom”-nak igyekszik tekinteni, melynek elsődleges funkciója annak biztosítása, hogy az életvitel békében és nyugalomban élhető, illetve élvezhető legyen. Más szóval, az oakeshottianus konzervatív először is felkéri a kormányt, hogy biztosítsa a különféle életmódokat, amelyek a kormánytól és az azt működtetőktől függetlenül léteznek. William Pitt angol miniszterelnök (1766–68) briliáns módon megragadta ezt a gondolatot:

A kunyhójában a legszegényebb ember is ellenállhat a korona minden hatalmának. Lehet az törékeny; vagy a teteje rozoga; a szél is átfúhat rajta; a vihar is betalál, az eső is beeshet – de Anglia királya be nem mehet; az összes seregei sem merjék átlépni a romos lakhely küszöbét.¹¹²

Ebben az értelemben az oakeshottianus konzervatív számára a szabadság nem egy absztrakt előfeltevés, inkább speciális megállapodások halmaza, melyeket az emberek azért hoztak létre az idők folyamán, hogy megóvják saját életmódjuk élvezetét. Ez a gondolat ragyogó megfogalmazást kapott Oakeshott Henry C. Simonsról írt, „A szabadság politikai gazdaságtana” című cikkében:

A szabadság, amit ő vizsgál, nem absztrakció, nem is álomkép. Simons szabadságelvű, de nem azért, mert a szabadság elvont meghatározásából indul ki, hanem mert valóban olyan életet élt (és látott másokat is így élni), amelyet azok, akik így élnek, (bizonyos pontosan körülhatárolt ismervek alapján) szabad életmódnak szoktak nevezni, és mert ezt az életmódot jónak találta. Nem azért vizsgálódik, hogy egy szót meghatározzon, hanem azért,

¹¹² Id. William Pitt parlamenti felszólalása a közvetett adó törvényjavaslatához az Alsóházban (1763. március); idézet in Lord Brougham, *Historical Sketches of Statesmen Who Flourished in the Time of George III* (1855), I, 42.

¹¹¹ Uo. 408.; uo. 432.

hogy kiderítse annak titkát, amit élvez, felismerje, hogy mi áll ezen élvezettel szemben, és hogy megtudja, az adott dolgot hol és hogyan lehet még inkább élvezni. (...) Emellett, csínján kell bánnunk a „szabadság” szóval, nehogy megsértsünk érzékenységében mondjuk egy orosz vagy török embert, aki még soha nem élte át ezt az élményt (és aki ennek megfelelően csak absztrakcióként tudja elképzelni), mert az angol kifejezés bármely egyéb módon bizarr és félrevezető volna.¹¹³

JOGÁLLAM ÉS CIVIL TÁRSULÁS

Oakeshott, miután az általunk élvezett szabadság titkának megtalálásával kapcsolatosan próbált tanácsot adni, meghatároz „a társadalmunk ezernyi jellemző eszköze és egyezménye” közül néhányat. Ezek a tanult nagyközönség számára jól ismertek, és Oakeshott emlékeztet rá, hogy ide tartozik többek között a jogállamiság, a magántulajdon, a parlamentáris kormányzás, a *habeas corpus* elve és az igazságszolgáltatás függetlensége. De a legfontosabb, amit kivétel nélkül az összes jelent és képvisel: a hatalom nyomasztó koncentrációjának hiánya a társadalomból. Ebben a kérdésben érdemes visszakanyarodnunk Oakeshotthoz:

Ez a mi szabadságunk legáltalánosabb feltétele, annyira általános, hogy az összes többi csak ennek keretén belül létezik. Először is, a tekintély megszlik múlt, jelen és jövő között. Társadalmunkat egyik sem uralja kizárólagosan. (...) Továbbá, nálunk a hatalom megoszlik a társadalmunkat alkotó érdekek és érdekszervezetek sokfélesége között. Mi nem félünk az érdekek sokféleségétől, és nem próbáljuk meg elnyomni, hanem tökéletlennek tartjuk szabadságunkat, amennyiben a hatalom nem oszlik meg teljesen az érdekek között, és féljük, amennyiben valamely érdek vagy érdekek valamilyen kombinációja, még ha ez a többség érdekét szolgálja is, rendkívüli hatalomra tesz szert. Hasonlóképpen, a mi társadalmunkban a kormányzás magában foglalja a hatalom megosztását, nemcsak a hivatalos kormánysszervek, de a közigazgatás és az ellenzék között is. Röviden: azért tartjuk magunkat szabadnak, mert a mi társadalmunkban senki nem rendelkezhet korlátlan hatalommal – egyetlen vezető, frakció, párt vagy „osztály”, semmiféle többség, kormányzat, egyház, testület, ipari vagy szakmai egyesülés, valamint szakszervezet sem. Társadalmunk szabadságának titka abban rejlik, hogy

113| Oakeshott, 'The Political Economy of Freedom', in *Rationalism in Politics*, 387.; uő: *Politikai racionalizmus*, 415.

szervezetek sokaságából tevődik össze, amely szervezetek legkiválóbbjainak felépítése megismétli a társadalom egészére jellemző hatalomszétterülést.¹¹⁴

Oakeshott kiemeli a hatalommegosztáson nyugvó alapvető szabadságot alkotó néhány szabadságjog fontosságát, különösen a gyülekezési szabadságot és a tulajdonhoz való jog által élvezhető szabadságot. Azt is hangsúlyozza, hogy egy hatalommegosztáson alapuló társadalom számára a legmegfelelőbb kormányzási módszer „a joguralom szerinti kormányzás”, melyet úgy határoz meg, mint „a kormányzókat és a kormányzottakat egyaránt kötelező és rögzített szabályok előírt módon való érvényesítése”.¹¹⁵ Egy joguralom szerint kormányzott társadalom *civil társulás*, vagy *nomokratikus rend*, melyet meg kell különböztetni a *vállalkozói társulástól* vagy a *telokratikus rendtől*. E két fogalom közti fő különbség egy *egyetlen egységesítő célkitűzés* megléte vagy nemléte.

A *vállalkozói társulás* vagy *telokratikus rend*, ahogy a neve is mutatja, egy egységesítő célkitűzésen alapul, egy közös vállalkozáson, mely a tagok önkéntes társulását kezdeményezi, hogy megkíséreljék e célt elérni vagy követni. Ez olyan típusú társulás, mely teljességgel megfelelő a magán- vagy önkéntes szektor számára, vagy annak, amit civil társadalomnak szoktunk nevezni. Viszont egy politikai rend számára teljesen inadekvát. Ez utóbbi, ahogy láttuk, olyan „felszínes hatalom”, amely nem próbálhat egyetlen egységesítő célkitűzést előírni a különböző életmódok sokféle és komplex érdekei és célkitűzései számára. Egy *civil társulásban* vagy *nomokratikus rendben* a „felszínes hatalom” szerepe alapvetően az életmódok megóvása. Ennek teljesítése érdekében kívülről kell szabályoznia őket. Ez mindennek előtt azon területek és békés eljárások kijelölését jelenti, melyeken belül az emberek életvitele élvezhető a civil békének és mások örömeinek sérelme nélkül. Jelzésértékű, hogy Oakeshott különbségtétele a vállalkozói és a civil társulás között Friedrich A. Hayek szerint nagyon hasonlít az ő híres, alkotott rendre vagy szervezetre, valamint a spontán vagy kifejlődött rendre vonatkozó különbségtételéhez.¹¹⁶

114| Uo. 388–389.; uo. 416.

115| Uo. 390. (lásd még *Politics of Faith*, 88.); uo. 417.

116| Hayek ezt írja: „Úgy tudom, hogy Michael Oakeshott professzor szóbeli tanításában régóta használja a *telokratikus* (és *telokrácia*), illetve a *nomokratikus* (és *nomokrácia*) fogalmakat ugyanennek a különbségnek a bemutatására. A telokratikus rend, melyben a végcélok közös hierarchiája kötelező jellegű az összes tagra nézve, szükségszerűen egy csinált rend vagy szervezet, míg a nomokratikus társadalom egy spontán rendet alkot. Alkalmassint hasznát vesszük ezeknek a fogalmaknak, amikor a szervezet végirányított karakterét vagy a spontán rend szabály vezérelte jellegét emeljük ki.”
In uő: *Law, Legislation and Liberty. Vol. II. The Mirage of Social Justice*, 15.

Egy Michael Oakeshottról szóló átfogó és elegáns tanulmányában Gertrude Himmelfarb helyesen látta a problémákat a szerző érvelésében. Himmelfarb méltatta Oakeshott eredményeit, amiért feltárta, hogy egy hagyományos kollektivista baloldali dogmatikus racionalizmusa mindig arról szól, hogyan erősítse a kormányt és annak beavatkozási szféráját. Mindazonáltal rámutatott a lényeges morális referenciákkal, mégpedig a vallással kapcsolatos apró hiányosságra Oakeshott munkásságában. Emiatt Himmelfarb kétségbe vonta, hogy az oakeshotti beállítottság elégséges ahhoz, hogy felvegye a harcot azzal, amit ő új baloldálnak nevezett. Ezalatt az 1960-as évek „ellenkultúráját” értette – melynek javarészt sikerült az ellenkultúrát domináns kultúrává átalakítania. Himmelfarb így fogalmazott:

A racionalizmus kritikája igenis messzire mehet (...) az értelemnek nem szükséges racionalizmussá korcsosulnia, és a gondolatoknak sem ideológiává. A „magatartási szokások” hiánya által teremtett morális vákuumban az értelem és a gondolatok – a filozófia, a vallás, az oktatás, sőt, az emlékezetbe vésés – lehetnek az elveszett értékek újjáteremtésének egyedüli eszközei, és végül talán egy olyan „beállítottság” helyreállításának is, amelynek nincs többé szüksége az ész és az akarat beavatkozására.¹¹⁷

117| Gertrude Himmelfarb, 'Michael Oakeshott: The Conservative Disposition', in uő: *The Moral Imagination*, 195.; szerző írásának egy korábbi változata in uő: *Marriage and Morals Among the Victorians and Other Essays* (London: Taurius, 1989), 210–228.

A RELATIVIZMUS ÉS A MODERNITÁS VÁLSÁGA

Meglepettség és kíváncsiság az a jellemző reakció, amivel hallgatóim a Leo Straussról (1898–1973) tartott előadásokat fogadják. Ez a fogadtatás természetes módon jön azután, hogy a médiában kinyilatkoztatták, Strauss a neokonzervativisták szellemi inspirálója. A diákok érdeklődése azonban elsősorban nem politikai, hanem tisztán intellektuális eredetű, és már a közelmúlt politikai eseményeit megelőzően is ezt tapasztaltam. Több hallgató alapozta disszertációját Straussra vagy munkájának aspektusaira. Viszont az is igaz, hogy csak kevesen tudták befejezni – talán szövegeinek rendkívüli nehézsége miatt.

Nem mondhatom magamról, hogy straussiánus lennék, és semmi esetre sem vagyok a csodálója a Strauss által kultivált irodalmi stílusnak – módfelett hermetikus és ellentmondó interpretációkra hajlamos, bár néha sikerül megindítóan, szinte elbűvölőnek lennie. Ezen a területen, mint másutt is, én továbbra is Karl Popper csodálója maradok, aki iránt Strauss – finoman szólva – nem táplált túlzott rokonszenvet. Azt hiszem, a világos és józan fogalmazás fontos tényezők, amelyek lehetővé teszik, hogy mások kritizálhassák, amit mondunk. Mindazonáltal Strauss stílusa nem gátol meg abban, hogy elismerjem munkájának értékét és az abban felvetett problémákat.

Leo Strausst általában úgy mutatom be hallgatóimnak, hogy részleteket olvasok fel a *Természetjog és történelem* című nagy sikerű könyvéből, melyet 1950-ben adtak ki először. A könyv a híres amerikai *Függetlenségi Nyilatkozatból* vett idézettel kezdődik:

Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként teremtetett, az embert teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat, s ezek közé a jogok közé tartozik a jog az Élethez és a Szabadsághoz, valamint a jog a Boldogságra való törekvésre.¹¹⁸

118| Vecseklőy József fordítása, in *Az amerikai Egyesült Államok népének Függetlenségi Nyilatkozata*. Budapest, Magyar Amerikai Társaság – Rózsavölgyi és Társa, <http://mek.oszk.hu/02200/02256/02256.htm>.

Strauss ezután kijelenti, hogy az a nemzet, mely ennek a nyilatkozatnak a szellemében nőtt fel, és részben pontosan azért, mert ennek a nyilatkozatnak a szellemében nőtt fel, a világ legerősebb nemzetévé vált (1950-re). Majd felteszi a kérdést: Ez a nemzet vajon felnőttkorában is dédelgeti-e azt hitet, melyben megfogant és felnevelkedett? Még mindig „magától értetődőnek” tartja azokat „az igazságokat”? Érdeemes felidézni Strauss válaszát:

Egy emberöltővel ezelőtt egy amerikai diplomata még úgy fogalmazott, hogy „az ember jogainak természetes és isteni alapja (...) minden amerikai számára magától értetődő”. Nagyjából ugyanekkor egy német tudós még úgy írhatta le a német és a nyugat-európai, illetve amerikai gondolkodásmód közti különbséget, hogy a Nyugat ragaszkodik a természetjoghoz, míg Németországban az olyan fogalmak, mint „természetjog” és „humanitás”, értelmetlenekké váltak (...) és teljességgel elveszítették valamikori életerejüket. Majd azzal folytatta, hogy miközben a német bölcelet eltávolodott a természetjog eszméjétől, ezzel párhuzamosan „történeti tudatot alakított ki”, és ily módon végül feltétlen relativizmusba torkollott. A német gondolkodásmódnak ez a huszonhét évvel korábbi meglehetősen jellemző mára az egész nyugati gondolkodásmódra vonatkoztatható. A történelem folyamán nem ez volna az első eset, hogy egy nemzet, amely vereséget szenved a csatamezőn és mint politikai test megsemmisül, azáltal, hogy saját gondolkodásmódjának igájába hajtja legyőzőit, megfosztja őket diadaluk gyümölcsétől. Bármilyen jellemezze is az amerikai nép gondolkodásmódját, az amerikai társadalomtudomány ma bizonyosan ugyanolyan módon viszonyul a természetjoghoz, ahogy egy nemzedékkel korábban nagy valószínűséggel a német gondolkodásmód viszonyult hozzá.¹¹⁹

Kétségtől határos és inspiratív idézet, mely megvilágítja a straussi gondolkodás magvát: a relativizmusnak mint a modernitás uralkodó jellemvonásának keletkezését, pontosabban annak meghatározását, amit Strauss a modern nyugati ember válságának nevezett. Egy másik elismert írásában, *A modernitás három hullámában*, ismét hangsúlyozottan felveti a relativizmus problémáját:

A modernitás válsága abban a tényben nyilvánul meg, hogy a modern nyugati ember már nem tudja, mit akar – már nem hiszi, hogy különbséget tud

tenni jó és rossz, helyes és helytelen között. Alig néhány emberöltővel ezelőtt szinte mindenki magától értetődőnek tartotta, hogy az ember tudhatja, mi a helyes és a helytelen, s mi az igazságos, a jó vagy a legjobb társadalmi rend – egyszóval, hogy a politikai filozófia lehetséges és szükséges. Korunkban ez a hit veszített erejéből.¹²⁰

Honnan származik a modern nyugati ember tehetetlensége, amiből adódóan nem tud különbséget tenni jó és rossz vagy helyes és helytelen között? A fent idézett szövegrészletben Strauss arra utal, hogy ennek eredete az, amit ő német gondolkodásmódnak nevez, amely jelentősen különbözik a nyugati gondolkodásmódtól, vagyis, az ő saját szavaival, a nyugat-európai és az észak-amerikai gondolkodásmódtól. Strauss szerint a német gondolkodásmód – melynek számára a „természetjog” és a „humanitás” fogalma szinte teljesen érthetlenné vált – „huszonhét évvel korábban” kezdődött. Mivel ezt 1950-ben írta, az 1923-as évre utal, a nácizmus felemelkedésének évtizedére, mely végül Hitlert hatalomra juttatta. Vagyis azt gondolhatjuk, hogy a nácizmus volt a német relativizmus politikai kifejeződése. Azt is sugallja, hogy bár Németország a csatamezőn katonai és politikai vereséget szenvedett, a német gondolkodásmód mégis győzedelmeskedett a nyugati felett, ezzel a maga oldalára állítva a relativizmust. Tehát fennáll a rejtett lehetőség, hogy a német gondolkodásmód egy új politikai kifejeződése alakuljon ki – ez alkalommal nemcsak Németországban, hanem az egész nyugati világban.

Ami azt illeti, Strauss érvelése jóval összetettebb annál, mint ahogy az imént összefoglaltuk. Szerinte a német gondolkodásmód – melynek képviselőit ő Nietzsche és Heidegger személyében azonosítja – önmagában a modern politikai gondolkodásmód terméke és tetőpontja. Ebből eredően Strauss kijelenti, hogy „a modernitás válsága ezért elsősorban a modern politikai filozófia válsága”, miközben tisztázza, hogy „modernitáson a premodern politikai filozófia radikális módosulását értjük – amely először a premodern politikai filozófia elvetéseként bukkan fel”¹²¹

A premodern vagy klasszikus politikafilozófia módosításának vagy a vele való szakításnak a centrumában a klasszikus természeti törvény elvetése vagy annak az eszmének az elvetése áll, hogy a jó és rossz, a helyes és helytelen megkülönböztetése olyan objektív különbségtétel, melyet csak feltárni lehet, de feltalálni vagy létrehozni nem. Más szóval, ez egy nem-tetszőleges meg-

119| Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1950; 7th ed., 1971), 1–2.; Láncki András fordítása, in uő: *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas Stúdió, 1999, 9.

120| Leo Strauss, 'The Three Waves of Modernity', in *An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*, ed. Hilail Giddin (Detroit: Wayne State University Press, 1975/1989), 81.

121| Uo. 82–83.

különböztetés, amely az ember véleményétől, akaratától vagy preferenciáitól független. A jó és rossz közötti objektív különbségtétel elismerése kulcsfontosságú megegyezés a klasszikus politikafilozófia és a judeo-keresztény bibliai hagyomány között. A nyugati civilizáció e két alapító hagyománya – Athén és Jeruzsálem – a köztük fennálló nézeteltérések és feszültségek ellenére ebből a lényeges szempontból egy irányba tartottak: hogy a jó és rossz közötti különbség olyan objektív különbségtétel, mely feltárható – Athén esetében az értelem vagy Jeruzsálem esetében a kinyilatkoztatástól megvilágosult értelem által; viszont akármelyiküket nézzük, a különbség se nem relatív, sem pedig tetszőleges, mivel nem az egyéni preferenciák révén *tették* vagy *alkották*.

MACHIAVELLI ÉS HOBBS

A szakítás a klasszikus hagyományokkal fokozatosan ment végbe a Strauss által a „modernitás három hullámának” nevezett periódus alatt.

Az első hullám Machiavellivel és Hobbesszal indult. Machiavelli politikai gondolkodása tárgyának bejelentésekor újdonsággal állt elő, mely eltért a klasszikus gondolkodók témájától. Utóbbiak arról értekeztek, „hogyan kellene az embereknek élniük ahelyett, ahogyan valójában élnek. A hagyományos politikafilozófia idealizmusával Machiavelli a politikai dolgok egy realisztikus megközelítését állítja szembe.” Ezzel a lépéssel Machiavelli két meghatározó jellegzetességet kölcsönzött a modernitás hullámainak: a tekintet lefelé fordítását, illetve a tények és az értékek (*van* és *kell*) radikális elkülönítését (inkább, mint pusztán megkülönböztetését). A tekintet lefelé fordításával, azaz alacsonyabb szintre helyezve a politika tárgyát – ne azt vizsgálja, hogyan kellene élni, hanem inkább azt, tulajdonképpen hogyan élünk –, Machiavelli a politikát technikai kérdéssé alakította át: miként lehet hatalomra jutni és azt fenntartani?

Hobbes később továbbgondolta Machiavelli kezdeményezését a tekintet lefelé fordításáról:

Míg addig a természettörvényt az emberi célok olyan hierarchiájának fényében értelmezték, amelyben az önfenntartás foglalta el a legelső helyet, Hobbesnál a természettörvényben kizárólag az önfenntartás válik fontossá. A természettörvényt ennél fogva elsősorban az önfenntartás minden más kötelezettségtől vagy kötelességtől eltérő jogaként értelmezte – e fejlődés végül abba torkollott, hogy az ember jogai léptek a természettörvény helyébe (a természetet az ember, a törvényt a jogok váltották fel) (...) Végül

ahhoz a felfogáshoz érkezünk, hogy az egyetemes jólét és béke a tökéletes igazságosság szükséges és elégséges feltétele.¹²²

Éppen ezért, magyarázza Strauss, a modernitás első hullámáról, Machiavelliről és Hobbesról elmondható, hogy csökkentették a különbséget a „van” és a „kell” között, a „kell” lefokozása révén, vagyis csökkentették az önfenntartás szintjének eléréséhez szükséges igényeket.

ROUSSEAU

Rousseau-val a modernitás második hulláma egy radikálisabb átalakulást hozott: a „kell” „van”-ná redukálódik: a morális hivatkozás lehetősége egy magasabb természeti jogra, azért, hogy kihívást intézzon a politikai akaratból született pozitív jogok ellen, megszűnik. Ez Rousseau-val, az ő általános akaratról szóló koncepciójában teljesedik ki:

A társadalom minden tagját egyformán és teljesen alá kell vetni azoknak a törvényeknek, amelyek meghozatalában mindenkinek része kellett, hogy legyen; nem nyílhat lehetőség arra, hogy a pozitív törvényekkel szemben valamilyen magasabb – természeti – törvényhez fellebbezzünk, mert egy ilyen lehetőség veszélyeztetné a törvények uralmát. A pozitív törvény forrása – csupán azé – az általános akarat; a megfelelően létrehozott társadalomban lakozó akarat lép a transzcendens természeti törvény helyébe. (...) Rousseau általános akarata, amely nem tévedhet – amely pusztán léténél fogva az, aminek lennie kell –, megmutatta, hogyan küzdhet le a szakadék van és legyen között.¹²³

Nehéz eltúlozni ennek a Rousseau-i perspektívának a jelentőségét. Nézeteit később részletesebben tárgyalom a *III. rész 11.*, James Madisonnak és Rousseau-nak szentelt *fejezetében*. Ott majd érvekkel támasztom alá, hogy a Madison és Rousseau közti ellentét a kontinentális európai politikai kultúra és az anglo-amerikai politikai kultúra közötti különbség egyik lényeges eleme. Pillanatnyilag elég annyit kiemelni, amit Strauss mondott Rousseau-ról:

A morális törvényeket már nem tekintik természeti törvényeknek. A morális és politikai eszmények megállapítása során már nem hivatkoznak az emberi

122| Uo. 88–89.

123| Uo. 90–91.

természetre: az ember alapvetően felszabadul a természet gyámkodása alól. (...) az egyedüli útmutatással a jövőre nézve, arról, hogy mit kellene az embernek tennie vagy mire kellene törekednie – az ész szolgálhat. Az ész lép a természet helyébe. Ez a jelentése annak a kijelentésnek, hogy a legyen-nek semmi alapja nincs a van-ban.¹²⁴

A modernitás harmadik hulláma, melyet Nietzsche képvisel, radikalizálja a Rousseau által fenntartott szakadást. Ennek a radikalizációnak a „történelmi tudat” felfedezése is kedvez majd, melyet köztudottan Hegel népszerűsített. Hegel szerint a történelemnek előre meghatározott iránya van; a racionalitás alsóbb fokozataitól a magasabbak felé tart, és az abszolút racionalitásban teljeseedik ki. Minden egyes fokozat a saját fejlődési szakaszára vonatkozó igazságokat produkál, viszont minden ilyen relatív igazság lépésről lépésre az abszolút igazsághoz vezet, amit a történelmi fejlődés csúcán érünk el – érdekes módon Hegel maga is ebben a szakaszban élt. Ahogy Strauss írja, „Rousseau és Nietzsche között felfedezték a történelmet – a köztük lévő száz év a történelmi érzék kora.”¹²⁵

NIETZSCHE

A történelmi érzék az összes értéket és eszmét ahhoz a történelmi korhoz vagy környezethez kötötte, amelyben megalkották őket. A „történelmi érzék” ugyanakkor sikeresen mérsékelte a „környezeti értékek” relatív természetét azzal, hogy az ésszerű haladás hierarchiájába sorolta őket. Nietzsche viszont leleplezte, hogy a történelmi relativizmus és a haladás elvét lehetetlen egyszerre fenntartani.

Ha az értékeket teremtik – és nem feltárják, ahogy a klasszikus filozófia állítja –, akkor minden kor kulturális horizontját maguk az értékek képezik. A történetileg kijelölt kulturális és erkölcsi horizonton túl nincs külső követelmény. Ez azt jelenti, hogy nincs független vagy külső, objektív szabály a haladás mérésére. A haladás fogalmát mindig egy olyan szabály szerint mérik, mely az adott történelmi korra jellemző. Így közeledünk ahhoz a „mértéktelen relativizmushoz”, melyre Strauss a *Természetjog és történelem* bevezetőjében utalt: „míg felhagyott a természetjog gondolatával és annak felhagyása révén, a német gondolkodás »megalkotta a történelmi tudatot« és így végül eljutott a mértéktelen relativizmushoz”. Az akaratra érvényes

124| Uo. 92.

125| Uo.

külső objektív referenciák vagy szabályozók nélkül a jó és rossz vagy a helyes és helytelen megkülönböztetése csakis az akaratnak van kiszolgáltatva, bármi legyen. Rousseau-nál az általános akarat volt ez. Nietzsche-nél pedig a hatalom akarása: „valahányszor életre letem, a hatalomakarást találtam”. Ebből Strauss egy hatásos és kihívó politikai következtetést von le:

A liberális demokrácia és a kommunizmus elmélete egyaránt a modernitás első és második hullámából eredt; a harmadik hullám politikai következményének a fasizmus bizonyult. Ez a letagadhatatlan tény azonban nem teszi lehetővé számunkra, hogy visszatérjünk a modern gondolkodás korábbi formáihoz: a modern racionalizmus vagy a modern észhit nietzschei kritikája nem hagyható figyelmen kívül, s nem feledhető el. Ez a liberális demokrácia válságának legmélyebb oka. Az elméleti válság nem vezet szükségképpen gyakorlati válsághoz, mert eléggé nyilvánvaló a liberalizmus magasabbrendűsége a – sztálinista vagy poszt sztálinista – kommunizmushoz képest. S mindenekelőtt: a kommunizmussal és a fasizmussal ellentétben a liberális demokrácia erőteljes támogatást kap egy olyan gondolkodásmódtól, amely egyáltalán nem nevezhető modernnek: nyugati hagyományunk premodern gondolkodásától.¹²⁶

Strauss szerint a liberális demokráciának a kommunizmussal közös gyökere a modernitás első (Machiavelli és Hobbes) és második (Rousseau) hullámából ered. A fasizmus gyökere a harmadikból (Nietzsche), amely, mint láttuk, az első kettő kiteljesedése. Ezek a közös gyökerek okozzák a liberális demokrácia gyengeségét; hiszen a relativizmus céltáblájává teszik. Ami képes lehet megmenteni a liberális demokráciát, az az, hogy a kommunizmustól és fasizmustól eltérően gyökerei a modernitás három hullámán túl nyúljanak: a liberális demokrácia az athéni és jeruzsálemi premodern hagyományból is gyökerezik.

Egy mai egyetem hallgatóit általában végső meglepetésként éri, hogy ez derül ki a straussi gondolkodásból: a legmodernebb vagy legújabb gondolkodásformák bálványozása helyett Strauss az ősi bölcsesség újbóli felfedezésére ösztönöz. Még azt is felveti, hogy a modern liberális demokrácia fenntarthatósága attól függ, hogy képesek vagyunk-e úgy tekinteni rá, hogy ez a liberális demokrácia párbeszédet folytat – sokkal inkább, mint szakít – a klasszikus hagyománnyal. Strauss nagyfokú eretnokséget követett el azzal a gondolatával is, hogy nem csupán az athéni filozófia a klasszikus hagyomány, hanem Jeruzsálem kinyilatkoztatott vallása is. Sőt, még tovább ment, ami-

126| Uo. 98.

kor azt mondta, hogy az anglo-amerikai politikai hagyományban a liberális demokrácia nem vadonatúj termékként bukkant fel – ahogy az az európai kontinensen történt. Úgy tűnik, ezt jelenti a *Függetlenségi Nyilatkozatból* vett főhajtás, mely a Teremtő természeti törvényét idézi:

Magától értetődőnek tartjuk azokat az igazságokat, hogy minden ember egyenlőként teremtetett, az embert teremtője olyan elidegeníthetetlen Jogokkal ruházta fel, amelyekről le nem mondhat, s ezek közé a jogok közé tartozik a jog az Élethez és a Szabadsághoz, valamint a jog a Boldogságra való törekvésre.

A LIBERÁLIS MŰVELTSÉG

Ezek szerint Strauss indítványa a nyugati klasszikus hagyománnyal folytatott párbeszéd, azzal a céllal, hogy szembeszálljunk a modern nyugati embert fenyegető relativizmussal. Ez a párbeszéd a liberális műveltség, általános értelemben a humanista műveltség, és tárgya Strauss meghatározása szerint „a tökéletes gentleman, az emberi kiválóság műveltsége”. Így fogalmazott:

A liberális műveltség az ellenszer a tömegkultúra ellen, a tömegkultúra rothasztó hatásai ellen, és a tömegkultúrával velejáró tendencia ellen, hogy semmi mást nem termel, csak „lélektelen, vak specialistákat és szívtelen élvhajászokat”. A liberális műveltség az a létra, mely által próbálunk a tömegdemokráciából kiemelkedni az eredeti értelemben vett demokrácia felé (...) (A demokrácia, egy szóban, arisztokrácia, melynek rendeltetése, hogy egyetemes arisztokráciává táguljon.) (...) A liberális műveltség a szükség-szerű törekvés arra, hogy a demokratikus tömegtársadalomban megtaláljuk az arisztokráciát.¹²⁷

Inspiráló szavak ezek, melyeket érdemes megjegyezni egy olyan korban, amikor az egalitárius kultúra a kiválóság összes normáját igyekszik elpusztítani. De vajon tényleg sikerült-e Straussnak választ kínálni az általa bemutatott filozófiai problémákra? Valóban visszatérhetünk a klasszikus természeti joghoz? És tényleg ez utóbbi a válasz a modern relativizmusra?

Strauss ezekre a kérdésekre rendkívül szofisztikáltan és valahogy kitérően válaszolt. A szerző gondolatainak értelmezésére a legkülönbébb iskolák

alakultak, és néha keményen vitatkoznak egymással. Igazából azon is elgondolkodhatunk, hogy vajon Strauss tényleg komolyan gondolta-e, hogy a filozófia választ tud adni a relativizmusra. Vannak, akik úgy magyarázzák, hogy a filozófia erre nem lenne képes, és ennek tudatában a filozófusok ne is próbálják a várost bölcsen irányítani. Inkább azzal legyenek tisztában, hogy a liberális demokrácia a modern világ legbarátságosabb rendszere a filozófia iránt, mivel az egyetlen, mely megengedi a filozófusoknak, hogy szabadon vizsgálódjanak – amennyiben eléggé körültekintőek és nem tárják fel következtetéseiket a nagyközönség előtt. Tehát a filozófusok legyenek mind pártolói a liberális demokráciának, mind pedig óvatosak kutatásaik közzétételében. Strauss tényleg tartott előadásokat diákjainak a politikai óvatosságról, a mérsékletéről és a liberális demokrácia iránti barátságos hozzáállásról, bár mondhatjuk, hogy filozófiai értelemben ez kissé pártatlan hozzáállás volt. Az a tény, hogy számtalan tanítványa és tanítványainak tanítványa oly sok energiát fektetett az amerikai politikai hagyomány és az amerikai államférfiak ismételt felfedezésébe, Strauss mint nagy professzor szellemi és személyes hatásának elismerését bizonyítja.

¹²⁷ Strauss, 'What is Liberal Education', in *An Introduction to Political Philosophy*, 314–315.

III. RÉSZ

A RENDEZETT SZABADSÁG

10 | EDMUND BURKE

SZABADSÁG ÉS KÖTELESSÉG

Edmund Burke (1729–1797) véleményem szerint az az író és politikai szereplő, aki Winston Churchill-lel együtt a legjobban kifejezi az angol ajkú nemzetek politikai kultúrájának kivételességét.

Ahogy az köztudott, bár Európában gyakran figyelmen kívül hagyják, hosszú politikai pályafutása nagy részében Burke vezető whig és a toryk legfontosabb ellenfele volt. Elkötelezetten védelmezte az 1688-as „dicsőséges forradalom” hagyatékát, az amerikai telepesek nyilatkozatait, valamint az ír katolikusok jogait és a brit-indiai jogállamot. Éppen ezért volt meglepő whig barátai számára, amikor könyörtelen támadást indított a francia forradalom ellen, amit despotizmussal vádolt. Ekkor egy hosszú és máig is tartó polémia kezdődött arról, hogy Burke kritikája a francia forradalomról vajon ellentmond-e vagy sem az azt megelőző whig állásfoglalásának. Ebben a fejezetben kifejtem, hogy nemcsak következetes volt, hanem következetességében rejlik a Karl Popper könyvének középpontjában álló „brit rejtély” egyik titka. Más szóval, Burke alapvető fontosságú ahhoz, hogy megértsük Anthony Quinton kérdését, hogy „Locke tanainak Franciaországba való importálása” miért volt „olyan hatással, mint az éhgyomorral fogyasztott alkohol”¹²⁸

„A KÖTELESSÉGEK NEM ÖNKÉNTESEK”

Mindannyian tudjuk, hogy Edmund Burke sosem akarta elfogadni az absztrakt gondolkodásmódok beavatkozását a politikába – szerintem okkal. Továbbá mindannyian tudjuk, hogy különösen azt a gondolatot helytelenítette, miszerint az egyén kötelessége kizárólag vagy főként saját akaratán vagy beleegyezésén múlik. Az Új Whigektől a Régi Whigekhez intézett felleb-

¹²⁸ Ennek az érvelésnek egy korábbi változatát mutattam be „Edmund Burke és az anglo-amerikai szabadsághagyomány” címmel: *Political Philosophy, Royal Institute of Philosophy Supplement*, 58, ed. Anthony O’Hear (Cambridge: Cambridge University Press, 2006). Köszönet Anthony O’Hearnek, amiért hozzájárult, hogy a cikk egyes részleteit itt újra felhasználjam.

bezésében írja: „A kötelességek nem önkéntesek”, majd hozzáteszi, „sőt, a kötelesség és az akarat ellentmondó fogalmak (...) Vannak kötelezettségeink az emberek felé általában, melyek semmilyen önkéntes megállapodásból nem következnek. (...) ezzel szemben az emberek közül egy adott vagy több személlyel kötött megállapodás ereje az előző kötelezettségektől függ.”¹²⁹

Ez a nézet – mely lockiánusnak aligha nevezhető – nem úgy tűnik, mintha Burke egyedi sajátossága lenne. Ahogyan Anthony O’Hear felidézi *A haladás után: a régi út előre* című könyvében, első látásra ez a nézet megtalálható több, talán az összes európai ellenforradalmi szerzőnél. De hozzátenném, hogy O’Hear úgyszintén hangsúlyozta *A haladás utánban*, hogy Burke egyedi sajátossága, hogy – ellentétben az európai ellenforradalmárokkal – ő nem megy tovább annak meghatározásában, hogy mi a kormány kötelességének forrása, vagy akár az egyház és az állam szövetségének, röviden szólva, bárminek, ami szigorúan politikai jellegű. O’Hear még azt is állítja, hogy Burke bizonyos értelemben demokrata volt; erre a későbbiekben visszatérek, hogy kifejtsem egyetértésemet. Egyelőre szeretném kiemelni, hogy Burke meglátása szerint a kötelesség forrása egy nagyon sajátos szerződés, melyet talán hallgatólagosnak lehetne mondani valamely civil rendben; az egyének közötti – mindig saját életmódjukból fakadó – és a generációk közötti spontán megállapodások.

Az mindenképpen igaz, hogy Burke meglátása szerint az állam létfontosságú szerepet tölt be ebben a megállapodásban, de nagy hiba, szerintem „nagy kontinentális hiba” ebből arra következtetni, hogy Burke politikai megállapodásokkal kapcsolatos nézete bármennyire is hasonlítana a kontinentális európai ellenforradalmárokéhoz vagy akár a konzervatívokéhoz. Idézzük fel a *Töprengések a francia forradalomról* egyik híres részletét:

Bizonyos, hogy a társadalom szerződés. Alkalmi jelentőségű ügyekre vonatkozó alacsonyabbrendű szerződéseket tetszés szerint fel lehet bontani – hanem az államot többre kell tartanunk bors és kávé, kalikó vagy dohány, vagy ismét más, de hasonlóképpen közönséges dolgok adásvételére kötött társasági egyezségeknél, amelyek kicsinyes, pillanatnyi érdekeket szolgálnak és a felek szeszélye által felrúghatók. Másfajta megbecsüléssel kell rá tekintenünk, mivel nem olyan dolgokkal kapcsolatos társas viszony, amelyek csupán a pillanatnyi és mulandó természetű állati lét szolgálatában állnak. Az állam társas viszony minden tudományban, minden művészetben, minden erényben és minden tökélyben. Az efféle társaság céljai ugyanis csak számos nemzedék elmúltával érhetők el; nem csupán maguk az élők,

¹²⁹ Edmund Burke, ‘Appeal from the New to the Old Whigs’, in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, IV (Boston: Little–Brown, 1866), 165–166.

hanem az élők, a már holtak, s a még meg nem születettek. Minden egyes állam minden egyes szerződése csupán egyetlen cikkelye az örök társadalom nagy őseredeti szerződésének, mely összefűzi az alacsony és a magasrendű dolgokat, a látható és a láthatatlan világot egy megszeghetetlen esküvel szentesített szilárd megegyezés értelmében, amely minden fizikai és erkölcsi szubsztanciát megtart a maga kijelölt helyén.¹³⁰

Mi ez a rejtélyes „örök társadalmi őseredeti szerződés”, amiről Burke beszél? Ezt a kérdést három lépésben szeretném megközelíteni. Először szeretném bemutatni, hogy ez a szerződés nem politikai tervezéssel készül, és hogy magát a kormányt vagy a politikát is köti és korlátozza ez az ősi szerződés. Másodszor, hangsúlyozni fogom, hogy ez a korlátozott kormány a szabad piac pártfogója – hogy ezzel a kissé félrevezető mai kifejezéssel éljek. A harmadik lépésben azt idézem fel, hogy Burke számára a korlátozott kormány akkor korlátozott a legjobban, ha elszámoltatható az alanyai felé – és ebben az értelemben Burke egyfajta demokratának tekinthető, ahogy Anthony O’Hear rámutatott. Majd végül kifejtem, hogy véleményem szerint Burke mit értett az ősi szerződés alatt.

KORLÁTOZOTT KORMÁNY

Akkor először is hadd idézzem fel, hogy Burke mindig a *hatalommal való visszaélésnek* tekintett minden kormányzati vagy minden politikai kísérletet a spontán megegyezések átforgalmazására csak azért, hogy azok megfeleljenek egy absztrakt vízióknak. A bristoli városbírókhoz írt levelében így fogalmazott:

Engem meggyőztek arról, hogy a kormány egy célszerű dolog, melyet az emberek boldogságáért hoztak létre, és nem azért, hogy az egységesség látványát fitogtassa, hogy képzeletbeli politikusok terveinek tegyen eleget. A mi dolgunk az irányítás volt és nem a perlekedés.¹³¹

Még ugyanebben a levélben hozzátette:

Mivel a *szabhat* adatott az ember számára (noha isteni intézmény), és nem pedig az ember a *szabhat* számára, a kormánynak – gyakorlatában legalább – alkalmazkodnia kellene az alkalom követelményeihez, valamint az

¹³⁰ Edmund Burke, ‘Reflections on the Revolution in France’, *uo.* III, 359.; Kontler László fordítása, in *uo.* *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz, 1990, 190.

¹³¹ Edmund Burke, ‘Letter to the Sheriffs of Bristol’, *uo.* II, 227., saját kiemelésem.

érintett emberek jelleméhez és temperamentumához, s nem folyton azon lenni, hogy az embereket az alávetés elgondolásaihoz hajlítsa.¹³²

Burke, amikor erőteljesen kritizálta a Kelet-Indiai Társaság és Warren Hasting viselkedését, gyakran tisztelgett India régi civilizációja előtt:

Indiát egy évszázadok óta civilizált és művelt nép lakja, akik a kifinomult lét összes művészeteiben kiművelődtek, míg mi még csak az erdőben voltunk (...) Saját hercegeik vannak, ősi és nagytiszteletű papsága, a törvényeik, az oktatás és a történelem letéteményesei, az emberek kísérői életükben és vigaszuk halálukban, továbbá egy nagy múltú és hírneves nemesség. [Ezt a civilizációt pusztítják éppen brit] fiatalemberek – majdhogynem gyermekek –, kiket életkoruk minden mohósága és az ifjúság összes tüze hevít.¹³³

A politikai hatalom és a kormány kellő korlátok között tartása mindig első szempont volt Burke-nél, és ezek a korlátok szerint mindig az adott hagyományok spontán megállapodásainak bizonyos fokú tiszteletével függtek össze. Egy érdekes, Sir Hercules Langrishe-hez írt levelében Burke kifejtette, hogy különbség van az abszolút rabszolgaság és a degradált polgári állam között, ahol egy örökletes nemesség birtokolja a kizárólagos hatalmat. Ez utóbbi, magyarázta, „talán nem rossz kormányzási mód [a brit vegyes kormányzattal meg nem áldott országok számára], – feltéve, hogy az egyes nemések személyes hatalmát kellő határok között tartják (...) és hogy az embereket csak könnyű adókkal terhelik, egyébként odafigyeléssel bánnak velük, illetve *babonáik és előítéleteik iránt megbocsátást tanúsítanak*”¹³⁴

Természetesen a korlátlan hatalom iránt érzett felháborodása vezette Burke-öt a francia forradalom elleni támadásában:

Nem becsülheti nagyra azt, hogy egyik barbárságot egy másik és még rosszabb váltsa fel. Nem örülhet egy monarchia elpusztításának – melyet az illendőség mérsékel, tiszteli a törvényt és szokást, odafigyel, talán túlságosan is, a közvéleményre –, egy minden törvénynek, modornak és erkölcsnek híján lévő, féktelen, ádáz és vad sokaság zsarnokságát éltetve, mely sokaságtól távol áll az általános értelemben vett emberiség, és pimasz módon

132| Uo. 230.

133| Edmund Burke, 'Speech on Fox's India Bill', in *The Writings and Speeches of Edmund Burke*, V, *India Madras and Bengal, 1774–1785*, ed. Paul Langford (Oxford: Clarendon, 1981), 402.; idézte Jerry Muller, *The Mind and the Market* (New York: Knopf, 2002), 126.

134| Edmund Burke, 'Letter to Sir Hercules Langrishe', in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, IV, 249., saját kiemelésem.

a mostanáig iránymutatást adó összes alapelv és nézet megváltoztatására törekszik, hogy azokat erővel a saját nézeteivel és cselekedeteivel összeegyeztethetővé tegye.¹³⁵

Ennyi, úgy vélem, elégséges ahhoz, hogy emlékezetünkbe vessük: Burke egy bizonyos fajta kormányzatot támogatott – én szeretem korlátozott kormányzatnak nevezni –, anélkül, hogy azt Locke első alapelveiből vezette volna le.

„AZ ÁLTALÁNOS JÓ ÉS AZ EGYÉNI SIKER”

Hadd idézzem fel most röviden a második gondolatomat Burke-kel kapcsolatban. Eszerint Burke úgy vélte, hogy a kormány barátságos azzal szemben, amit ma szabad piacnak nevezünk. Másként megfogalmazva, Burke korlátozott kormánya nagyon hasonlított – fő gazdasági funkcióit tekintve – Locke kormányához, és kétségtől nagyfokú rokonságot mutat barátjának, Adam Smithnek a nézeteivel:

De a legélesebb választóvonal, amit húznék, ha lenne krétám, amivel vonalat húzhatok, ez volna: hogy az állam szorítkozzon arra, ami az állammal vagy az állami létesítményekkel kapcsolatos: nevezetesen, vallásának külső megerősítésére; az igazságszolgáltatásra; az állami bevételekre; tengeri és szárazföldi haderejére; azokra a testületekre, melyek állami rendelkezések folytán létesültek; egyszóval, mindenre, ami ténylegesen és megfelelő módon a közbe – a közbéke, a közbiztonság, a közrend és a közjó. Rendfenntartó intézkedései kímélik erejét, és inkább kevés erőteljes eszközt vessen be ritkábban, mint rendszeresen sokat, mert ahogy szaporodnak, csenevész politikai fajuk kicsinnyé és gyengévé korcsosul. (...) Ellenzem a túlzott adminisztráció minden formáját, és még inkább ellene vagyok a hatóságok fontoskodó belekontárkodásának, – az emberek életébe való belekontárkodásnak.¹³⁶

Talán e gondolatmenet szempontjából érdekes lehet megemlíteni, hogy Európában ritkán hivatkoznak Burke szabad piacot támogató nézeteire, és merem állítani, hogy szinte nem is ismerik. Sajnos jelentős változást Jerry Muller amerikai tudós nemrégiben megjelent könyve, a *The Mind and*

135| Burke, 'Letter', 78.

136| Edmund Burke, 'Thoughts and Details on Scarcity', uo. V, 166–167., 169.

The Market: Capitalism in Modern European Thought (Az elme és a piac: a kapitalizmus a modern európai gondolkodásban) sem hozott, mely Burke gazdasági nézeteinek kiváló tömör bemutatása. A Burke-ről szóló fejezetben – azt mondanám, egy igazi *tour de force* – Muller felidézi, hogy az Írországgal való szabadkereskedelmi kapcsolat szorgalmazása miatt Burke elveszítette parlamenti helyét Bristol képviselőjeként. Burke keményen védelmébe vette a szabad piaci árakat és béreket az 1760-as évek elejéről származó, „Értekezés a pápista törvényekről” című, valamint az élete végén, 1794-ben írt „Gondolatok és adatok az inségről” című értekezéseiben. Muller azt is állítja, hogy Burke kirohanása a Kelet-Indiai Társaság (KIT) ellen azon alapult, hogy szerinte a társaság „katonai befolyást alkalmazott a szabad piac működésének megakadályozására Indiában”.¹³⁷

Burke meglátása szerint a KIT valódi szépséghibája akkoriban nem az volt, hogy egy haszontól motivált kereskedelmi társaság volt, hanem épp az, hogy nem az átlagos értelemben vett kereskedelmi társaság volt: tevékenységeit nem a profit motiváló ereje hajtotta. (...) A KIT elszegényítette Indiát, és közben csaknem tönkrement – ez a jelenség nehezen összeegyeztethető a profitérdekeltséggel. (...) Burke úgy vélte, a KIT-tel az a gond, hogy miközben névlegesen kereskedelmi társaság, nem a kereslet-kínálat törvénye szerint profitot szerző vállalkozásként működik. (...) Anglia és India között nem kereskedelmi kapcsolatok voltak, hanem erőszak alkalmazásán alapuló kiszípolozás, melyet egy névleges kereskedelmi társaság hajtott végre. Az Angliába özönlő indiai termékeket, ahogy Burke rámutatott, nem piaci tranzakciók során szerezték be. Elvetették „a Kereskedelmi Gépezet fő Mozgatórugóját, a Haszon és Veszteség Elvét”.¹³⁸

Véleményem szerint ez hatásosan jellemzi Burke védelmező álláspontját a szabad piac és a szabad vállalkozás mint a gazdasági növekedés fő eszközei iránt. Gertrude Himmelfarb szintén nemrégiben megjelent könyvében említi a Burke és Adam Smith közgazdasági nézetei közötti rokonságot. Felidézi, hogy Burke beszéde „A gazdasági megújulásról” 1780-ban hangzott el, négy évvel Adam Smith *A nemzetek gazdagsága* című könyvének megjelenése után:

Mindenekelőtt ott volt a klasszikus smithi alapelv, melyet Burke úgy fogalmazott át, hogy a kereskedelem akkor prosperál a legjobban, ha magára

hagyják, és hogy „az összes szabályozó természeténél fogva valamilyen szabadságot korlátoz”. 15 évvel később Burke ugyanezt az elvet hívta segítségül egy bérszabályozó törvényjavaslattal kapcsolatos vitában a *Gondolatok és adatok az inségről* című röpiratában (...) Smith „láthatatlan kezét” megidézve Burke hódolatát fejezi ki „a minden dolgok jóságos és bölcs elosztójának, aki kötelezi az embereket, ha akarják, ha nem, hogy önző érdekeik követése közben egyéni sikereiket az általános jóval összekössék”.¹³⁹

FELELŐS KORMÁNY

Végezetül szeretnék emlékeztetni arra, hogy Burke a képviseleti kormányzat támogatója volt, és ebben a politikai értelemben a konszenzusos kormányzásé. Kétségtől eltekintve ellenezte az ún. népszuverenitást, mert a korlátozott kormányzat elleni fenyegetést látta benne. De szeretném hangsúlyozni, hogy Burke számára a korlátozott kormányzat legbiztonságosabb formája a népnek felelős kormány volt. Sehol sem annyira egyértelmű ez, mint a királyi protekcionizmusról írt bírálatában, melynek briliáns kifejtése a *Gondolatok a jelenlegi elégedetlenség okáról* című 1770-ben megjelent írása. Úgy tartják, ez Burke első nagy politikai röpirata, valamint a modern parlamenti politikai pártok elődeinek első szisztematikus védőbeszéde.

Ezt a röpiratot Burke egy évvel korábban, 1769-ben megjelent pamfletjével összefüggésben kell olvasni, melyben a rockinghami whigek védelmére kelt George Greenville őket ért támadásaival szemben. Az *Észrevételek a nemzet jelenlegi állapotáról* című írásában Burke kritizálja London rugalmatlanságát az amerikai gyarmatokkal szemben, amit két egymással összefüggő ténnyel magyaráz: az első az absztrakt érvelésen alapuló látszatpolitika tervezésére való hajlam, a második a kormány felelősségének hiánya a választott parlamenti képviselők felé.

Ezt az alapvető gondolatot – az újítás látnoki szellemét tápláló elszámoltathatatlanságot – dolgozta ki azután ragyogóan az 1770-es *Gondolatokban*. Burke bírálta az általa „kettős kabinet”-nek nevezett rendszert vagy királyi protekcionizmust. Úgy vélte, hogy valójában a király irányítja az országot egy olyan parlamentáris kormány színpalai mögött, melynek csak névleges hatalma van. A „kettős kabinet” rendszerének valódi problémája, állította Burke, hogy a korona által kinevezett és a parlamentnek, illetve a választóknak közvetlenül nem felelős miniszterek sokkal hajlamosabbak az újító szellem és az absztrakt politikai érvelés alkalmazására:

¹³⁷ Muller, *The Mind and the Market*, 122.

¹³⁸ Uo. 121–122.

¹³⁹ Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, 73–74.

A despotizmus természete, hogy irtózik a saját pillanatnyi tetszésén kívül bármely más eszközre támaszkodó hatalomtól; hogy kiiktat minden közvetítő szituációt saját korlátlan hatalma és az emberek totális gyengesége között. Megszabadulni az összes ilyen közvetítő és független tehertől, és az udvar számára saját óriási befolyásának korlátlan, ellenőrzés nélküli gyakorlását biztosítani, ez az elmúlt néhány évben a politika fő tárgya. (...) A tökéletesség rendszerét megvalósítani egy olyan monarchiában, amely messze tútesz Plátón elképzelt államán.¹⁴⁰

Burke számára ez azt jelenti, hogy a nép általi elszámoltathatóság a kormányt korlátozó, nem pedig abszolúttá tevő eszköznek tekintendő. Azt is jelenti, hogy ez a felelősség olyan eszköz, mely korlátozza a nem felelős kormányt abban, hogy a tökéletesség elképzelt terveit dédelgesse és megszabaduljon a hatalom köztes mérlegeitől: a fékektől és ellensúlyoktól, ahogy Amerikában mondják. Rendkívül érdekes az is, hogy az Egyesült Államokban *A föderalista* cikksorozat ugyanezzel a problémával foglalkozik nagyon hasonló módon – habár az ő burkeánus útjuk amerikanizálódott, vagyis egalitáriusabbá és demokratikusabbá lett, de eközben nem kevésbé ragaszkodott a korlátozott kormány és az egyensúly elvéhez. Ez a gondolati folytonosság különösen egyértelmű *A föderalista* 51. számának híres részletében:

Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket. S ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzatot sem belülről, sem kívülről nem kellene ellenőrizni. Az olyan kormányzati rendszer kialakításában, amelyben emberek igazgatnak más embereket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodsor, kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát. A néptől való függés kétségkívül a kormányzat első számú ellenőre, de a tapasztalat arra tanította az emberiséget, hogy szükség van kiegészítő óvintézkedésekre is.¹⁴¹

Amint láthatjuk, a korlátozott kormányról alkotott nézet hiánya vezetett ahhoz, hogy Locke tanainak átvétele az európai kontinensen olyan hatással volt, akár az éhgyomorra fogasztott alkohol.

140| Edmund Burke, 'Thoughts on the Cause of the Present Discontents', in *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, I, 446., 454., Burke kiemelése.

141| James Madison, 'Federalist No. LI', in James Madison – Alexander Hamilton – John Jay, *The Federalist Papers*, ed. Isaac Kramnick (London: Penguin, 1987 [1788]), 319–320.; Barabán Péter fordítása, in *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Budapest, Európa, 1998, 381.

MIÉRT ÉRTIK FÉLRE BURKE-ÖT EURÓPÁBAN?

Most röviden szeretném szembeállítani Burke-öt és a kontinentális Európát. Elejét véve a hosszú történetnek, inkább felidézném a néhai amerikai szociológus, Robert Nisbet rendkívül hasznos észrevételét. Ezt írta:

A szabadság modern filozófiai igyekezetek kihangsúlyozni vagy az egyén felszabadulását mindenféle hatalom alól – általában a természetes jogokra hivatkozva –, vagy az egyén részvételét valamilyen egységes szerkezetű hatalomban, mint a közakarat, mely átveszi minden más struktúra helyét.

A liberális demokrácia valódi, történelmi gyökereinek szempontjából azonban a szabadság alapja nem a felszabadulás, sem pedig a kollektivizáció, hanem a társadalmi hatalom diverzifikálása és decentralizálása. A hatalom megosztása és forrásainak megsokszorozása a legtartósabb szabadság feltételeit alapozzák meg.¹⁴²

Nisbet a szabadság három eltérő megközelítési módját tárta elénk: az első az egyének felszabadítása a hatalom alól; a második az egyének részvétele valamilyen egységes hatalmi struktúrában; a harmadik a hatalom decentralizálása. Úgy vélem, mostanra már egyértelművé vált, amire gondolok, tehát hogy Burke szemlélete megegyezik azzal, amit Robert Nisbet decentralizálásnak nevezett. Ezt arra alapozom, hogy Locke gondolatait a kontinensen mindig hajlamosak voltak vagy az első értelemben (felszabadítás a hatalom alól), vagy a másodikban (részvétel a hatalomban) venni, de a harmadikban (a hatalom decentralizálása) szinte soha. Emiatt az európai kontinensen Locke eszméit sohasem kapcsolták szorosan össze a korlátozott kormány gondolatával.

Ezt különösen könnyű szemléltetni a szabadság mint részvétel esetében, melynek fő szószólója Európában Jean-Jacques Rousseau volt. Kétségkívül több lényeges ponton szembehelyezkedett Locke gondolataival, ám egyben ő volt a társadalmi szerződés elméletének egyik legnagyobb propagálója is a kontinensen. Ebben az értelemben Rousseau-t Locke kontraktualista képzetének európai közvetítőjeként – rossz közvetítőjeként – lehetne jellemezni. S talán az ő értelmezése volt a despotikus forradalmi kormányzást mozgató egyik leghatalmasabb erő a modern Európában. Rousseau így írt *A társadalmi szerződésben*:

142| Robert Nisbet, 'The Contexts of Democracy', in *The March of Freedom*, ed. E. J. Feulner Jr (Washington DC: Heritage, 2003), 223.

De mivel a főhatalom csupán a részeit alkotó egyénekből áll, ezért nincs és nem is lehet az övékével ellentétes érdeke; így hát alattvalói nem szorulnak biztosítékra vele szemben, mert lehetetlen, hogy a politikai társadalom valamennyi tagjának a kárát akarná, alább pedig látni fogjuk, hogy külön-külön sem fog kárt tenni bennük. A főhatalom, pusztán azáltal, hogy létezik, mindig pontosan az, aminek lennie kell.¹⁴³

Tisztább képet aligha kaphatnánk a despotikus, korlátlan, unitárius hatalomról, melynek minden egyes alanyt ellenőriznie kell, és meg kell szabadulnia minden egyes köztes intézménytől. S aligha kaphatnánk tisztább képet az emberek fölötti és az emberek nevében való korlátlan kormányzásról. Amint láttuk, ez a nézet a népi kormányzásról teljes mértékben ellentétes Burke-nek a felelős kormányról mint a korlátozott kormányzás megerősítésére szolgáló eszközről alkotott szemléletével. Mondanom sem kell, hogy a rousseau-i népi kormányzás elmélete teljesen ellentétes „a republikánus kormányzásban gyakorta felbukkanó betegségek republikánus orvoslásával”, melyet *A föderalista értekezésekben* próbáltak – véleményem szerint sikerrel – elérni. Az önkormányzás rousseau-i és madisoni szemlélete közötti ellentét bővebb megvitatása a következő fejezet tárgya lesz.

„IRTÓZTATÓ FÉKEK ÉS ELLENSÚLYOK”

Rousseau azonban nem direkt közvetítője volt Locke-nak Európában – jóllehet minden bizonnyal ő volt a társadalmi szerződés elméletének leghatásosabb hírnöke a kontinensen. Locke legnagyobb hívei Voltaire és enciklopédista barátai voltak. Az *Encyclopedie* szerzőinél, akik talán Locke leglelkesebb (félre)olvasói voltak, a korlátozott és felelős kormány helyébe a felvilágosult kormány kerül – melynek korlátlannak kell lennie ahhoz, hogy terjeszthesse a világosságot, a *les lumières*-t.

Több angolbarát liberális – mint például Isaiah Berlin – is foglalkozott a szabadság francia bajnokainak autoritárius hajlamával, de nem nagy sikerrel. Voltaire-t, Diderot-t és kortársaikat még mindig a szabadság bajnokainak tekintik a kontinentális Európában. Gertrude Himmelfarb szintén készített egy megsemmisítő értekezést a francia felvilágosodásról, és rámutatott, hogy annak szabadság iránti elhivatottsága miatt volt elsősorban retorikus.

143| Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans., intr. Maurice Cranston (London: Penguin Classics, 1968 [1762]), 63.; Kis János fordítása, in uő: *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Budapest, PannonKlett, 1997, 21.

A szabadság eszménye azonban, bár gyakran felidéztek, nem váltott ki olyan szenvedélyt vagy elhivatottságot, mint az értelem. És a filozófusokat sem ösztönözte arra, hogy a szabadságot támogatni és megvédeni képes politikai és társadalmi intézmények módszeres elemzésével foglalkozzanak.¹⁴⁴

Az értelem iránti szenvedélyük vezette a francia gondolkodókat annak megfogalmazására, amit ők „felvilágosult despotizmus”-nak neveztek, így próbálván az értelmet meglátni a felvilágosult uralkodó személyében. Himmelfarb megemlíti, hogy Voltaire, aki nagyra tartotta II. Frigyes porosz királyt és lakott is az udvarában, később Katalin orosz hercegnőt vette védelmébe, aki nem fogadta el a közvetítő intézményeket: „Kormányá – jelentette Voltaire – mindent elkövet azért, hogy az anarchiát, a gyűlölt nemesi előjogokat, a mágnások hatalmát megtörje, hogy megakadályozza a közvetítő testületek létesítését vagy hatalmukat csökkentse.”¹⁴⁵

A francia gondolkodók számára a felvilágosult hatalom nem elnyomó, hanem a felszabadulás igaz forrása. Pontosán attól szabadít meg, amit Burke az emberek „babonáinak és előítéleteinek” nevezett, s akik Burke szerint mindig „könnyű adókat”, valamint „odafigyelést és megbocsátást” érdemelnek a kormánytól. Ezzel szemben a francia gondolkodók szemében ezek a babonák és előítéletek testesítik meg a legfőbb ellenséget. Az értelem hiányának tekintik. Éppen ezért üdvözlük és ösztönzik az értelem despotizmusát, hogy kiszabadítsa az embereket saját hóbortjaik és tévhiteik igájából. Mercier de la Rivière rendkívül közérthetően magyarázza ezt a szemléletet:

Eukleidész egy igazi despota. A geometriai axiómák, melyeket örököltünk, valódi despotikus törvények; bennük a törvényhozó legális és személyes despotizmusa egy és ugyanaz, egy evidens és leküzdhetetlen erő; és ezért tudott a despota Eukleidész évszázadokon át megkérdőjelezhetetlen befolyást gyakorolni minden felvilágosult nemzet fölött.¹⁴⁶

A törvényhozó mint a felvilágosodás forrása kulcsfontosságú fogalom a francia gondolkodásban. Az *Encyclopedie* egyik cikkében a „törvényhozóról” azt írja, hogy „minden szellemi légkörben, minden körülmények között és minden kormányzat alatt indítványozza a magánjellegű és tulajdonnal kapcsolatos érdekek közösségi érdekekké való átalakítását. A törvényhozás aszerint többé vagy kevésbé tökéletes, hogy mennyire felel meg ennek a célnak.” Himmelfarb úgy véli, hogy ez az elmélet az egységes törvényhozóról,

144| Himmelfarb, *The Roads to Modernity*, 158–159.

145| Uo. 163–164.

146| Uo. 166.

mely az értelem tévedhetetlen közvetítője az egyének és egyes intézmények sajátos nézeteivel szemben, áthatja a teljes 18. századi francia gondolkodást (kivéve a Montesquieu-féle anglofil gondolkodókat). Himmelfarb véleménye szerint ez olyan mértékben átítatott mindent, hogy erre alapozták mind a felvilágosult despota, mind pedig a közakarat koncepcióját:

Ami az egyes francia gondolkodóknál a felvilágosult despota – a legfelsőbb döntőbíró és törvényhozó –, az másoknál a közakarat. A közakarat koncepcióját mindig is – és helyénvaló módon – Rousseau 1762-ben megjelent *Társadalmi szerződésével* azonosították. Maga Rousseau azonban egy hét évvel korábbi cikkében, a „Gazdaságpolitika” címmel (...) Diderot az *Encyclopedie* azonos kötetében található, „Természeti törvény” című cikkének tulajdonította a koncepciót. Érdekes, hogy a látszólag különböző témával foglalkozó két cikk szinte ugyanazokkal a szavakkal, ugyanarról beszél – az egyéni akarat alárendeléséről a közakaratnak.¹⁴⁷

Himmelfarb Rousseau és a francia gondolkodók kritikáját kiterjeszti a fiziokratákra is, akiket Adam Smith francia megfelelőinek tekintettek. Himmelfarb úgy véli, hogy a szabad kereskedelem kérdésében valóban voltak közös vonásaik. A fiziokraták azonban a legkevésbé sem kívántak korlátozott kormányzást. A szerző Walter Bagehot szavait idézi a fiziokraták és Smith szembeállítása kapcsán:

„Mindennél jobban sóvárogtak egy nagyon erős kormány után; alapelvük az volt, hogy »mindent a népért – semmit a nép által«; irtóztak a fékektől, az ellensúlyoktól és az ellenállástól; mindent uralkodói felhatalmazással kívántak csinálni.”¹⁴⁸

„Irtóztak a fékektől és ellensúlyoktól” – mondta Bageshot. És valóban így van, ez a kritikus pont, és nem csak a fiziokratáknál. A fiziokraták, Rousseau, Voltaire és a francia gondolkodók, mindannyian (Montesquieu és az ún. angol iskola kivételével) irtóztak a fékektől és ellensúlyoktól. A francia gondolkodás e sajátossága még inkább szembetűnővé válik, ha megnézzük a felvilágosodás és a francia forradalom helyi ellenségeit – azokat, akik elméletileg közelebb kellene, hogy álljanak Edmund Burke-höz.

Joseph de Maistre kétségkívül az a szerző, akit a legtöbbször hoznak összefüggésbe Burke-vel mint az európai forradalomellenes gondolkodás legjobb

¹⁴⁷ Uo. 167.

¹⁴⁸ Uo. 166.

képviselőjét. Az ő hasonlósága Burke-höz, szerintem, rendkívül félrevezető. Ahogy Isaiah Berlin megjegyezte, de Maistre Burke-től eltérően a hatalom megszállottja volt, mégpedig a korlátlan hatalomé:

Ami Maistre-t igazán elkápráztatta, az a hatalom. A hatalom számára isteni eredetű. Minden élet, minden cselekedet forrása. A legkiemelkedőbb tényező az emberiség fejlődésében, és aki tudja, hogyan gyakorolja, az jogosulttá válik annak használatára; ennél fogva az az eszköz, mely Isten által abban az adott pillanatban választott, hogy rejtélyes célját véghezvigye (...) Akkor hát min alapszik a társadalom? A társadalom a siralomvölgy része, ahol a dolgok forrását nem érthetjük, ahol Isten kifürkészhetetlenül irányít minket. Megfélemlítésen alapszik; engedelmisségen alapszik, a hatalom iránti vak engedelmisségen.¹⁴⁹

Ez a tragikus látomás vezeti Maistre-t ahhoz a híres kijelentéséhez, miszerint: a társadalom középpontjában a hóhér áll:

Mindazonáltal minden nagyság, minden hatalom, minden társadalmi rend a hóhértől függ; ő az emberi társadalom réme és az összetartó köteleke. Távolítsuk el ezt a végtelen hatalmat a világból, és abban a pillanatban a rendet elsöpri a káosz, trónok megdőlnek, a társadalom eltűnik.¹⁵⁰

Berlin emlékeztet rá, hogy Saint-Simon szerint volt valami közös Maistre és azok között, akiket leginkább gyűlölt, Voltaire követői – sőt valójában maga Voltaire – között. Ezzel Berlin is bizonyos fokig egyetértett:

Bár merőben különböznek egymástól, mind Voltaire, mind Maistre a francia gondolkodás szigorú, hűvös, száraz, kristálytisza és keményvonalas hagyományához tartoznak. Úgy tűnhet, hogy gondolataik élesen ellentmondanak egymásnak, de a gondolkodásmódjuk gyakran rendkívül hasonló. Puhánysággal, bizonytalansággal vagy élvetedséggel a legkevésbé sem vádolhatók, és ezeket a tulajdonságokat másoknak sem bocsájtják meg. A keménységet képviselik a lágyassággal szemben; makacsul ellenállnak mindannak, ami zavaros és ködös, romantikus, túlradó vagy impresszionista.¹⁵¹

¹⁴⁹ Isaiah Berlin, *Freedom and its Betrayal*, ed. H. Hardy (London: Chatto-Windus, 2002), 151., 148.

¹⁵⁰ Uo. 149.

¹⁵¹ Uo. 150.

Ezek Isaiah Berlin szavai. Csatlakoznék hozzájuk, és egy kicsit tovább mennék. Nemcsak Maistre-ben és Voltaire-ben, de Rousseau-ban és – kisebb mértékben – a fiziokratákban is van valami közös: teljességgel képtelenek elfogadni egy olyan társadalmi rendet, amely nem politikai tervezés műve. És mivel nem ismerik el a lehetőségét egy olyan társadalmi rendnek, melyet a politikai hatalom nem közvetlenül irányít, el sem tudják képzelni, hogy egy társadalom egy korlátozott kormány alatt működhet a legjobban.

A TÖKÉLETLENSÉG POLITIKÁJA

Burke tárgyalásának befejező részéhez közeledve még mindig van két kérdés, amivel foglalkoznom kell: (1) mit értett Burke „az örök társadalom eredeti szerződése” alatt, és (2) mennyiben lehet Burke segítségünkre abban, hogy reagáljunk Anthony Quinton felvetésére, miszerint Locke tanainak Európába importálása az éhgyomorra fogasztott alkohol hatásával volt egyenlő.

Az első kérdés jóval túlmutat e fejezet határain – ehhez Burke gondolkodásának sokkal mélyebb megvitatására lenne szükség. Úgy gondolom azonban, hogy a választ már több tudós megadta, például maga Quinton is *A tökéletlenség politikájában*. Hasonló megközelítést találunk Himmelfarb-nál, valamint Hayeknél és Oakeshottnál.

A választ legfrappánsabban megfogalmazni Quinton említett könyvéből vett idézettel lehet. Az angol konzervativizmus három fő jellemzőjének – tradicionalizmus, organicizmus és szkepticizmus – azonosítása után Quinton az alábbiaképpen összegzi, ahogy Oakeshott mondaná, a konzervatív attitűdöt:

Az ember morális tökéletlenségéből tehát az következik, hogy az egyénnek egy olyan közösség részévé kell válnia, melyet hagyományos szokások és intézmények fognak egybe (tradicionalizmus), amennyiben pedig morális lényekről, szilárd és működő társadalomról van szó, ez valóban így is van (organicizmus). Az ember intellektuális tökéletlensége azt jelenti, hogy az általa megszerezhető politikai tudás korlátozott, gyakorlati jellegű és társadalmilag meghatározott (szkepticizmus), különösen akkor, ha figyelembe vesszük a társadalom szervezetének összetettségét (organicizmus), sily módon világossá válik az is, hogy a társadalom politikai változásainak folyamatosan és fokozatosan kell végbemenniük (tradicionalizmus). A kétféle tökéletlenség a három alapelv legfontosabbikában, a tradicionalizmusban találkozik.¹⁵²

¹⁵² Quinton, *The Politics of Imperfection*, 18.; uő: *A tökéletlenség politikája*, 21–22.

Úgy gondolom, ez rendkívül éleslátó megállapítás az angol konzervativizmusról, melynek Burke oly fontos képviselője volt. E nézetnek politikai vonatkozásai is vannak, melyekre már utaltam a korlátozott kormány alcím alatt. Most hadd merítsek ismét *A tökéletlenség politikájából*:

[A konzervativizmust] történetileg az erős kormányzat eszméjéhez szokták társítani, melyet az emberek morális tökéletlenségének gondolata bizonyos mértékig elméletileg indokol is. De az erős kormányzat és a *minden részletre kiterjedő*, abszolút kormányzat nem ugyanaz a dolog. A fokozatosságot előnyben részesítő és szkeptikus irány erősíti a konzervativizmusnak azt a készségét, hogy a kormányzatot szokásos teendőinek elvégzésére – a jogrend közösségen belüli fenntartására és a közösség integritásának a külső támadások elleni védelmére – korlátozza. (...) Véleményük szerint az eszményi kormányzatnak erősnek kell lennie, hiszen egyetemes késztetéseket terel mederbe, mégis korlátozottnak, mivel a közösség kollektív tevékenysége fölötti közvetlen ellenőrzés nem feladata. Az idealista politikaelmélet képviselőitől eltérően a konzervatívok sem az államot nem azonosítják a társadalommal, sem a társadalmat nem oldják fel az államban.¹⁵³

Ez hű leírása a kormányzat azon típusának, melyet Burke egész életében támogatott: a korlátozott kormányzatnak. És mivel úgy vélte, hogy a kormányzat korlátozásának legjobb módja, ha felelőssé van téve az alattvalók felé, ezért a képviseleti kormányt előnyösebbnek látta egy mérsékelt, vegyes politikai rendszerben. Ebből a szempontból, ahogy Anthony O'Hear is rámutatott *After Progress* című művében, Burke demokratának nevezhető, azaz olyan demokratának, aki a demokratikus politikának – mint a politikának általában – korlátozott tartományt tulajdonított. O'Hear megfogalmazásában:

A demokráciát elsősorban az egyes kormányzók – a tekintély és engedelmeség tágabb és már meglévő keretein belüli – kiválasztási folyamatának lehetne tekinteni, semmint a politikai hovatartozás forrásának és origójának.¹⁵⁴

Quinton hasonló véleményen volt:

Végezetül, a konzervatívok nem abszolutisták. Mivel nem bíznak az individuumok politikai bölcsességében és morális felelősségérzetében, a tradicionális, bevett törvényekre és szokásokra, az arisztotelészi személytelen

¹⁵³ Uo. 20.; uo. 24–25., a szerző kiemelése.

¹⁵⁴ Anthony O'Hear, *After Progress: Finding the Old Way Forward* (London: Bloomsbury, 1999), 41.

értelem eme konkrét, történeti képződményeire hagyatkoznak annak megoldásában, ami Popper szerint a politika alapkérdése: miképpen lehetne megakadályozni a rossz vezetőket a bajkeverésben. (...) A konzervativizmus nem-abszolutista mivoltát elhomályosítja, hogy történetének korábbi szakaszai feledésbe merültek. Kezdetben a szélsőséges puritanizmussal vette fel a harcot, vagyis azzal az elképzeléssel, hogy a Biblia individuális értelmezése alapján cselekvő kiválasztottak vagy a beavatottak gyűlékezete kizárólagos jogosítvánnyal rendelkezik a korlátlan politikai hatalom gyakorlására. Később azzal az ellentétes előjelű abszolutizmussal szállt szembe, mely az uralkodók isteni jogalapjának tételéből fakadt, s amelyet más-más stílusban a Stuart-házi királyok, továbbá franciaországi példaképeik és támogatóik képviseltek. Burke ebben a szellemben kezdte politikai pályafutását, III. György személyes kormányzati kísérletének ellenzékében; gondolatainak teljesebb és nagyobb kisugárzású kifejlődését azonban a francia forradalmárok demokratikus totalitarizmusa inspirálta.¹⁵⁵

Úgy gondolom, most már némileg magabiztosabban közelíthetjük meg a második és egyben utolsó kérdést, és remélem, mostanra sikerül elfogadható válasszal szolgálni ezzel kapcsolatban: hogyan segíthet Burke abban, hogy választ adjunk Anthony Quinton kérdésére, miszerint Locke tanainak Európába importálása az éhgyomorral fogyasztott alkohol hatásával volt egyenlő?

Mert, és én ezt szeretném állítani, Edmund Burke bebizonyította, hogy Locke gondolatai Angliában lényegében keveredtek a korlátozott kormányzat régi brit hagyományával és bele is olvadtak. Egy új társadalom és új erkölcsiség kialakítását célzó program helyett az 1688-as „dicsőséges forradalomnak” Angliában (és az 1776-os amerikai forradalomnak is, de kisebb mértékben) alapvetően, bár nem csupán, azt volt a célja, hogy újból megerősítse a szabad angol emberek jogait abban, hogy úgy élhessenek, mint azelőtt – az ország törvényeinek közös védelme alatt.

Vagyis amit ma liberális demokráciának hívunk, az az angolszász országokban a meglévő, törvényt és erkölcsöt tiszteletben tartó életvitelből természetesen fejlődött ki. Emiatt az angol ajkú nemzetek körében a liberális demokráciához természetes módon társult a kötelesség ethosza – ami, ahogy Burke is hangsúlyozta, nem az akaratból származik és abból nem származtatható. És szintén emiatt van, hogy az angolszász országokban a liberális demokrácia rendkívül stabil. És ez az oka annak is, hogy az angol ajkú nemzetek mindig elsőként keltek hőn szeretett szabadságuk – az életvitelük – védelmére.

155| Quinton, *The Politics of Imperfection*, 20.; uő: *A tökéletlenség politikája*, 25–26.

A kontinentális Európában ezzel szemben Locke eszméit a társadalom egészének radikális – politikai, társadalmi és morális – átszervezését célzó programként újraértelmezték. Filozófiai vitát indítottak az alapigazságokról abban a hiszemben, hogy a politikai rendszereket a rivális alaptételekből származtathatják. Emiatt a politikai szabadság gondolatát hajlamosak voltak ellenprogramnak tekinteni: az összes létező életforma ellenség lett, csupán azért, mert bizonyos értelemben már megvoltak; mert nem az „Értelem” alkotta őket.

11 | JAMES MADISON KONTRA JEAN-JACQUES ROUSSEAU AZ ÖNRENDELKEZÉS KÉT SZEMLÉLETE

A politológia egyik legjellemzőbb sajátossága a kontinentális Európában, a közép- és felsőoktatásban egyaránt, abban áll, hogy az 1789-es francia forradalmat a modern demokratikus politikai rendszerek (vagy az önrendelkezésen alapuló modern politikai rendszerek) eredeteként mutatja be. Az 1776-os amerikai függetlenségi forradalmat és az 1688-as „dicsőséges forradalmat” gyakorlatilag figyelmen kívül hagyják. Amikor említést tesznek róluk, azt sugallják, hogy e két forradalom a kezdeti manifesztációja azoknak a liberális és demokratikus ideáloknak, melyek teljes mértékben először az 1789-es francia forradalom idején fogalmazódnak majd meg.

Ez a történelmi szemlélet legalább három dologban téves. Az első egyszerű kronológia: semmi értelme a modern kori önrendelkezés kezdetét 1789-re tenni, amikor az önrendelkezés gondolata – nemcsak kezdetleges, hanem aprólékosan kidolgozott és alaposan megvitatott formában – már létezett 1688-ban Angliában, és persze még inkább így volt Amerikában 1776-ban. A második tévedés, hogy nem veszik figyelembe, hogy az angol és az amerikai önrendelkezés már eleve létező gondolata nagyon különbözött attól, ami az 1789-es francia forradalmat áthatotta. A harmadik – az első kettőből eredő – tévedés pedig annak figyelmen kívül hagyása, hogy a modern liberális demokráciák – amikor és ahol sikeresnek és tartósnak bizonyultak – sokkal többet köszönhetnek az angol és az amerikai forradalmak, mint a francia forradalom eszméinek. Utóbbi hatása különösen az 1917-es szovjet forradalomban és a radikális és rendkívül instabil latin-amerikai kísérletekben mutatkozott meg a maga valójában.

Úgy gondolom, hogy ez a három tévedés jelentős mértékben tükrözi a kontinentális Európa – hagyományosan a francia örökség által uralt – politikai szerkezetének atavizmusát. Attól a perctől fogva, hogy 1996-ban megalapítottam a Portugáliai Katolikus Egyetem Politikatudományi Intézetét, e szűk szellemi örökség kitágítására törekedtem az anglo-amerikai tapasztalok

tanulmányozásának és kritikai megismerésének ösztönzése által. 2001-ben fél éves kurzust indítottam „A politikai szabadság hagyománya: az 1688-as, az 1776-os és az 1789-es forradalmak kritikai összehasonlítása” címmel, amelynek később Nemzetközi Szabadság Projekt Díjat adományozott egy független bizottság a Templeton és Atlas Alapítvány támogatásával. Minden évben a meghívott amerikai és angol professzorok előadásokat tartanak a Politikatudományi Intézetben az e két politikai kultúrával és hagyománnyal kapcsolatos hatalmas témakörben.

Jelen fejezet célja, hogy betekintést nyújtson az olvasónak az amerikai és a francia forradalom politikai kultúrája közötti ellentétbe, egy nagyon egyszerű gyakorlat, *A föderalista* néhány fejezetének – egész pontosan a James Madison által írt 10. és 51. számnak –, valamint Jean-Jacques Rousseau *Társadalmi szerződésének* összehasonlító szövegelemzése segítségével. Ez nem átfogó tanulmány, inkább csak bevezetés a témába, melynek célja, hogy feltárja a két szemlélet közötti kolosszális eltérést – illetve, hogy az érdeklődő olvasót a különbségek további tanulmányozására serkentse.

Madison és Rousseau látszólag ugyanazt a kérdést vizsgálják (alig 25 év eltéréssel) és látszólag ugyanazt a céljuk: egy megegyezéssel, nem örökölt vagy csak kieroszakolt hatalmon alapuló politikai rendszer létrehozása. Látszólag mindkettőjük célja az önrendelkezésen alapuló politikai rendszer vagy népi kormányzás. Azonban majd arra próbálok utalni, hogy bár általánosságban elmondható, hogy Madison és Rousseau egyformán ellenzik azt, amit *ancien regime* néven ismernek a kontinentális Európában, mégis a két szerző által külön-külön javasolt „új rezsím” mélységesen különbözik egymástól. Más szóval, a szerzők nézete az önrendelkezésről merőben eltérő, sőt, több szempontból még ellentétes is.

SZKEPTICIZMUS KONTRA TÖKÉLETES RENDSZER

Legjobb talán a kitűzött feladatunkat az egyes szerzők céljainak összehasonlításával kezdeni. Hadd kezdjem mindjárt egy idézettel Rousseau-tól:

Megtalálni a társulásnak azt a formáját, amely a köz egész erejével védi és oltalmazza minden tagjának személyét és vagyonát, s amelyben, bár az egyén egyesül a többiekkel, változatlanul csak önmagának engedelmeskedik és éppolyan szabad marad, mint amilyen azelőtt volt. Ez az az alapvető kérdés, amelyre a társadalmi szerződés ad megoldást.¹⁵⁶

156 | Rousseau, *The Social Contract*, I, 6, 60., saját kiemelésem; in uő: *A társadalmi szerződésről*, első könyv, VI. fejezet, 19.

Talán szabad annyit hozzáfűznöm, hogy Rousseau két, egymást látszólag kiegészítő, mégis igazából nagyon eltérő célt javasol. Az első cél védelmi jellegű vagy prudens: találni kell egy mechanizmust, egy társulási formát, mely a köz ereje által biztonságot ad és megvéd minden embert és azok vagyonát. Ez az elsődleges célkitűzés megtalálható a természeti állapotból a polgári kormányzásba való átmenet gondolatában Thomas Hobbesnál vagy John Locke-nál. Majd Rousseau nyíltan megjelöl egy újabb célt, mintegy az előző természetes folyamatként: *„minden ember, ha egyesül is a többiekkel, mégiscsak önmagának engedelmeskedik, s ugyanolyan szabad marad, mint azelőtt.”* Ez szerintem azt jelenti, hogy Rousseau már az elején úgy vezeti be ezt az elképzelést, hogy lehetséges – mondjuk úgy – veszteség nélkül mindent elérni.

Úgy is lehet fogalmazni, hogy Rousseau-nál csak előnyök vannak, veszteség nélkül. John Locke elméletét átfogalmazva – természetes szabadságunkat nem áldozzuk fel az élet, a szabadság és a vagyon biztonságáért. Rousseau célja, hogy megtalálja a tökéletesség rendszerét, egy tökéletes politikai megoldást, melyben minden egyes ember engedelmeskedik a többieknek, anélkül, hogy az egyes embereknek engedelmeskednie, így a polgári kormányzás alatt is olyan szabad marad, mint természeti állapotában. Ennek hatalmas jelentősége lesz, ahogy azt a későbbiekben látni fogjuk. Rousseau érvelése, véleményem szerint, úgy szól, hogy *amennyiben az emberek lesznek a hatalom gyakorlói, semmi sem fogja többé fenyegetni a személyes szabadságot.*

Egyelőre azonban nézzük meg, hogy Rousseau ambiciózus elképzelése mennyiben ellentétes James Madison józan és szkeptikus hangvételével:

Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket. S ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzatot sem belülről, sem kívülről nem kellene ellenőrizni. Az olyan kormányzati rendszer kialakításában, amelyben emberek igazgatnak más embereket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodszor, kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát. A néptől való függés kétségkívül a kormányzat első számú ellenőre, de a tapasztalat arra tanította az emberiséget, hogy szükség van kiegészítő óvintézkedésekre is.¹⁵⁷

Ennél élesebb ellentét aligha lehetne Rousseau bevezető gondolatával – szinte Rousseau utópikus okfejtésére adott közvetlen válasznak tekinthető. Madison már rögtön az elején egyértelműen elveti a politikai tökéletesség-

ről szóló álmokat. Mivel az emberek nem angyalok, számunkra a politikai tökéletesség kizárt, és határozottan szóba sem jöhet arra törekedni: „Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket.” Ez azt jelenti, hogy egy kormányzat létrehozásának módjait vizsgálva már az elején tisztában kell lenni azzal, hogy nem lesz tökéletes. Más szóval, ha egy kormányzat tökéletes lehetne, nem lenne rá szükség: a tökéletes kormányzás első számú jellemvonása tehát önmaga hiánya. Mivel a kormányzás iránti szükség abból ered, hogy az emberek nem angyalok, azt sem feltételezhetjük, hogy lehetséges olyan kormányzatot kitalálni, amelyben angyalok kormányozzák az embereket. Ha lehetséges volna, mondja Madison, akkor az angyalok kormányzásának belső és külső ellenőrzésére nem lenne szükség. Itt azonban nem erről van szó. Hanem „olyan kormányzati rendszer kialakításáról, amelyben emberek igazgatnak más embereket”.

KORLÁTOZOTT KORMÁNYZAT KONTRA ÁLTALÁNOS AKARAT MINT LEGFELSŐ HATALOM

Rousseau egyértelműen meghatározta, hogy a célja és vágya tökéletes megoldást találni egy politikai problémára (valójában a legjobb politikai rendszer meghatározásának kulcsfontosságú politikai problémájára). Ez vezette ahhoz a gondolathoz, hogy, mint azt a későbbiekben látni fogjuk, amint megvan a tökéletes megoldás, kiegészítő óvintézkedésekre már nem lesz szükség. Ezzel szemben Madison már az elején leszögezi, hogy nincs tökéletes megoldás, és hogy nem egy problémával állunk szemben, hanem kettővel: „először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodszor, kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát”.

Rousseau következő kijelentése az, hogy az ő „társadalmi szerződése” teljes mértékben megoldja a problémát („a szövetség a lehető legtökéletesebb”, így fogalmaz később, ahogy arra majd utalok is).

Madison megemlíti, hogy „nagy nehézség”-et jelent a két probléma megoldása, és arra figyelmeztet, hogy: „A néptől való függés kétségkívül a kormányzat első számú ellenőre, de a tapasztalat arra tanította az emberiséget, hogy szükség van kiegészítő óvintézkedésekre is.” Ezáltal Madisont máris a kormányzást – beleértve a népi kormányzást is – ellenőrző mechanizmus létrehozásának gondolata foglalkoztatja:

A leghatékonyabb biztosíték az ellen, hogy minden hatalom fokozatosan egy-azon ágazatban összpontosuljon, mégiscsak az, ha megadjuk a hatalmi ágak irányítóinak a szükséges alkotmányos eszközöket és személyes indítékokat

¹⁵⁷ Madison, 'Federalist No. LI', 319–320., saját kiemelésem; A föderalista, 381.

ahhoz, hogy ellenálljanak a többiek hatásköri túllépéseinek. Mint minden hasonló esetben, a védelmi intézkedéseknek itt is arányban kell állniuk a támadás veszélyeivel. *Becsvággyal becsvágynak kell szembeszegülnie.*¹⁵⁸

Ha összevetjük Rousseau és Madison korábban idézett gondolatait, azonnal felfedezhetők azok a homlokegyenest ellentétes következtetések, melyek Madison szkeptikus, illetve Rousseau perfekcionista attitűdjéből származnak – ami már az első két idézetben is körvonalazódott. Madison úgy látta, hogy ha a kormány a néptől függ, azzal a kormány korlátozható, de nem vezet a tökéletes és mindenek fölött való kormányzás megtalálásához; s mivel a cél a *kormány korlátozása*, úgy vélte, hogy kiegészítő óvintézkedésekre van szükség még a népi kormányzás, azaz az embereken alapuló kormányzás alatt is. A kiegészítő óvintézkedések alapvető mondanivalóját az előző idézet tartalmazza: „...megadjuk a hatalmi ágak irányítóinak a szükséges alkotmányos eszközöket és személyes indítékokat ahhoz, hogy ellenálljanak a többiek hatásköri túllépéseinek (...) *Becsvággyal becsvágynak kell szembeszegülnie.*” Íme, itt a hatalommegosztás és a fékek és ellensúlyok elve, mint „*a leghatékonyabb biztosíték az ellen, hogy minden hatalom fokozatosan egyazon ágazatban összpontosuljon.*”

FÉKEK ÉS ELLENSÚLYOK KONTRA OSZTHATATLAN EGYSÉG

Rousseau elgondolása merőben ellentétes a hatalommegosztással. Ő inkább az általános akarat egyedi és legfelső hatalmáról beszél: „*Minden személy, valamennyi képességével együtt, az általános akarat legfelsőbb irányítása alatt egyesül...*” A fékek és ellensúlyok helyett egy egységes és oszthatatlan egészet képzel el: „...és mindenkit testületileg az összesség elkülöníthetetlen részévé fogadunk.” Ezek a sajtóságos gondolatok még egyértelműbbé válnak a következő szövegrészben:

Ha helyesen értelmezzük ezeket a kikötéseket, úgy kivétel nélkül visszavezethetők *egyetlenegyre*, nevezetesen arra, hogy *a társulás valamennyi tagja lemond önmagáról és minden jogáról az egész közösség javára*. Mert először is, minthogy mindenki egész valóját adja, ezért mindenki egyenlő körülmények közé kerül, ezért senkinek nem áll érdekében, hogy mások helyzetét terhessé tegye.¹⁵⁹

¹⁵⁸ | Uo. 319., saját kiemelésem; uo. 380–381.

¹⁵⁹ | Rousseau, *The Social Contract*, I, 6, 60., a következőkben végig saját kiemelésem; uő: *A társadalmi szerződésről*, 20.

Rousseau nem fogalmazhatott volna világosabban. A társulási szerződése kiköti, hogy „*a társulás valamennyi tagja lemond önmagáról és minden jogáról az egész közösség javára*” – és ezt a közösséget mindig is egységes egésznek képzelik el. Látván, hogy ez az egyenlők társulása – és hogy a feltételek mindenkire egyformán vonatkoznak –, senkinek nem fog érdekében állni másoknak kárt okozni. Rousseau e teljesen absztrakt érvelése az egyenlőség rémisztő kultuszát teremti meg, mely a modern kor politikai tragédiáit fémjelzi majd. Az egységes közösség hatalma egyenlő a tökéletes hatalommal, éppen ezért kétségtelen, hogy korlátlanak és oszthatatlannak kell lennie:

Sőt, mivel a lemondás feltétel nélküli, az emberek olyan tökéletes egyezsége jutnak, amilyen csak lehetséges, és a társulás egyetlen tagjának sem marad követelnivalója. Mert ha az egyének megőriznének valamit a jogaikból, akkor, nem lévén közös főhatalom, amely ítékezhetik köztük és a többiek között, bizonyos tekintetben mindenki a maga bírása volna, és hamarosan azzal hozakodnék elő, hogy minden tekintetben az. Ezért változatlanul fennmaradna a természeti állapot, s a társulás okvetlenül zsarnokivá vagy hasztalanná válnék.¹⁶⁰

A tökéletesség rendszerét Rousseau végül egy másik egalitárius absztrakcióval zárja, melynek politikai vonatkozása egy újabb eszme az egésznek a részek felett gyakorolt korlátlan hatalmáról. Eszerint a részek nemcsak olyan szabadok lesznek, mint azelőtt, hanem még több hatalmat is szereznek:

Végezetül, ha az ember az egész közösségnek rendeli alá magát, akkor nem rendeli alá magát senkinek, s minthogy nincs olyan tagja a társadalomnak, aki fölött az egyén ne szerezne ugyanolyan jogokat, mint amilyeneket önmagával kapcsolatban átenged neki, ezért mindenki visszanyeri az egyenértékét annak, amit elveszít, és még több erőt nyer arra, hogy megőrizze azt, amije van.¹⁶¹

Ezeket a szavakat megint csak szembe lehet állítani Madison józan szkepticizmusával és mindennemű hatalom korlátozásával, megosztásával és ellenőrzésével kapcsolatos állandó aggodalmával.

Ellentétes, versengő érdekekkel pótolni a magasabb rendű indítékok hiányát – ez a politika végigvonul az emberiség köz- és magánügyeinek egész rend-

¹⁶⁰ | Uo.; uo.

¹⁶¹ | Uo. 61.; uo.

szerén. Kiváltképpen a hatalom alsóbb szintű szétosztásában mutatkozik meg, amikor is *a hivatalokat mindig azzal a céllal választják szét és szervezik meg, hogy az egyik ellenőrizze a másikat, s hogy a magánérdek örködjék a köz jogai felett.* Ezek az elővigyázatossági intézkedések nem kevésbé szükségesek a legfőbb állami hatalmak szétosztásában **sem**.¹⁶²

Fontos itt megjegyezni, hogy Madison hatalomkorlátozással kapcsolatos aggodalma tovább fokozódik, amikor a hatalom az emberek kezébe kerül. Ahogy azt a következő szövegrészben kifejti, a népi kormányzás esetében a hatalom elkerülhetetlenül a törvényhozás területén kezd koncentrálni. Ebben az esetben Madison ragaszkodik a törvényhozó hatalom megosztásához, mely két parlamenti ház létrehozását feltételezi – az Egyesült Államok esetében ezek a Szenátus és a Képviselőház, és hasonlóképpen, Angliában a Lordok Háza és az Alsóház, bár Amerikában mindkettő választásos alapon működik:

Azt azonban nem lehet elérni, hogy minden hatalmi ágnek egyenlő ereje legyen az önvédelemhez. *Köztársasági kormányzat esetén szükségképpen a törvényhozó hatalomé a főszerep. E zavart orvoslandó, a törvényhozást a különböző ágazatokra kell osztani,* és – eltérő választási módzatokkal, a cselekvés különböző alapelveivel – olyanná alakítani őket, hogy oly kevésbé kapcsolódjanak egymáshoz, amennyire csak közös funkcióik természete és a társadalomtól való közös függőségük megengedi.¹⁶³

Összefoglalva annyit mondhatunk, hogy Madison a népi kormányzás új feltételeinél a korlátozott kormányzás angol tradícióját igyekezett megőrizni. Rousseau viszont úgy képzelte el, hogy amint a hatalom az emberek kezébe kerül, kormányzásuk abszolút kell legyen. Az alábbi idézet alapján ez rendkívül egyértelmű:

De mivel a főhatalom csupán a részeit alkotó egyénekből áll, ezért nincs és nem is lehet az övékével ellentétes érdeke; így hát alattvalói nem szorulnak biztosítékra vele szemben, mert lehetetlen, hogy a politikai társadalom valamennyi tagjának a kárát akarná, alább pedig látni fogjuk, hogy külön-külön sem fog kárt tenni bennük. *A főhatalom, pusztán azáltal, hogy létezik, mindig pontosan az, aminek lennie kell.*¹⁶⁴

AZ ÁLTALÁNOS AKARAT AZ EGYÉNI ÉRDEKEKKEL SZEMBEN

Rousseau védelmében gyakran azt az érvet szokták felhozni, hogy nála az „általános akarat” nem az egyes emberek egyéni akaratainak összességét jelenti. És általában hozzáfűzik: mivel az általános akarat abszolút szuverenitása nem lenne a ’többség diktatúrájának’ potenciális veszélyforrása. Erre vonatkozóan gyakran idézik Rousseau alábbi gondolatát:

Mindenki akarata gyakran eltér az általános akarattól; ez utóbbi csak a közérdeket nézi, míg az előbbi a magánérdeket, s nem több a különös akaratok összegénél.¹⁶⁵

Ez a szövegrészlet az általános akarat és az egyéni vagy magánérdekek összessége közötti különbséget mutatja be, és a közakaratot a közérdekkel azonosítja. Vannak szerzők, akik szerint ez a közérdek valahol hasonló Adam Smith általános vagy közösségi érdekéhez. Az igazság azonban az, hogy Rousseau általános akarata szöges ellentétben áll az Adam Smith-i általános érdekekkel vagy közérdekkel. Az alapvető különbség az egyéni vagy magánérdek más megközelítésében rejlik.

Adam Smith az általános érdeket főként az egyéni és magánérdekek közötti kölcsönös verseny eredményének tekintette. Ebben az értelemben az egyéni vagy magánérdekek kielégítésének keresése – akár magánszemélyek, akár magánjellegű társulások által – teljességgel törvényes volt, mindaddig, amíg a köztük fennálló verseny biztosítva van. Ezzel ellentétben Rousseau a közakaratot és a közérdeket *szembehelyezte* az egyéni vagy magánérdekekkel. Ezzel alapvetően bizalmatlanságot keltett az egyéni vagy magánérdek iránt:

Minden érdek más és más elveken alapul, mondja d’Argenson úr. Két magánérdek mindig egy harmadikkal szemben kerül összhangba. Hozzátehetne volna, hogy *valamennyi érdek összhangja az összes magánszemély érdekével szemben alakul ki.*¹⁶⁶

A közérdek és az egyéni vagy magánérdek közti alapvető ellentét – mely pontosan szemben áll Adam Smith elgondolásával – bemutatásával Rousseau mély bizalmatlanságot keltett az egyéni vagy magánérdekek társulása iránt. Más szóval, a köz- és a magánérdek alapvető szembeállításával Rousseau lefektette az általános akarat és a magánszektor közötti ellentét alapjait.

162 | Madison, ‘Federalist LI’, 319., saját kiemelésem; A föderalista, 381.

163 | Uo.; uo. 381–382.

164 | Rousseau, *The Social Contract*, I, 7, 63., végig saját kiemelésem; uő: A társadalmi szerződésről, első könyv, VII. fejezet, 21.

165 | Uo. II, 3, 72.; uo. 27.

166 | Uo.; uo. 6. lj.

Itt érdemes megjegyezni, hogy a magánszektor tulajdonképpen egyénekből és az ő privát vagy különálló társulásaikból áll, azokból a sajátos és valós életmódokból, amelyekbe gyökereik nyúlnak. Rousseau határozottan elítéli ezeket a privát vagy az államnál *kisebb* társulásokat (melyeket ma civil társadalomnak nevezünk):

Hogy tehát az általános akarat hangot kapjon, az államon belül *nem szabad kisebb társulásoknak létesülniök*, és minden polgárnak csak saját nevében szabad véleményét nyilvánítania.¹⁶⁷

Ebből fakadt az egyének speciális „tartozékaiktól” – családtól, egyháztól, üzlettől és egyéb sajátos társulásoktól – való megfosztásának autoritárius utópiája. A Rousseau-i ideál egy, a gyökereiktől elszakadt egyénnel közvetlen kapcsolatban álló egységes politikai testület, köztes közvetítő szervezetek nélkül.¹⁶⁸ Paradox módon ez a kollektivistá despotizmus eszménye a radikális individualizmus nevében. Olyan individualizmus ez, amely nem valóban létező egyénekről szól – akiknek léte szükségszerűen a személyes, magán vagy egyedi életmódjukban gyökerezik –, hanem képzeletbeli, szeplőtelen egyénekről, akiket nem ronthat meg a magán- vagy egyedi érdek. Éppen ezért ezek a megvesztegethetetlen egyének a közérdek igaz közvetítői – mivel, és amennyiben, már megszabadultak minden egyéni, privát vagy partikuláris érdektől.

ROUSSEAU: DESPOTIZMUS AZ EGÉSZ KEDVÉÉRT

Fontos megérteni, hogy Rousseau-nál az egységes politikai testület abszolút fennhatósággal rendelkezik a részek, az egyének és életmódjuk felett:

Ha az állam vagy község morális személy és életét tagjai egyesülésének köszönheti, ha legfőbb gondja az, hogy önmagát fenntartsa, úgy egyetemes és kényszerítő erővel kell rendelkeznie, hogy minden részt az egész számára legmegfelelőbb módon tudjon mozgatni és elrendezni. Ahogy a természet minden embernek feltétlen hatalmat ad tagjai fölött, a társadalmi szerző-

dés is feltétlen hatalmat ad a politikai társadalomnak a maga tagjai fölött, s mint mondtam, ez az a hatalom, amelyik a főhatalom nevet viseli, ha az általános akarat irányítja.¹⁶⁹

Hogy tehát a részek feletti fennhatóság korlátairól vita se lehessen, Rousseau újfent világossá tette, hogy azokról a szuverén politikai testület határoz. Valójában már láttuk – Leo Strauss megfigyelése szerint –, hogy Rousseau számára „a főhatalom, pusztán azáltal, hogy létezik, mindig pontosan az, aminek lennie kell”. Ezt az alábbi szövegrészlet hűen tükrözi:

Bárki elismeri, a társadalmi szerződéssel minden egyes ember csak azt a részt idegeníti el képességeiből, vagyonából, szabadságából, amelyiknek használata fontos a közösség számára; de azt is el kell ismerni, hogy egyedül a főhatalom döntheti el, mi fontos a köz számára.¹⁷⁰

Ezek után Rousseau megismétli, amit az elején mondott: hogy a társadalmi szerződés tökéletes megoldás, és hogy az egyének nem veszítenek szabadságukból, ha alárendelik magukat az általa javasolt társadalmi szerződésnek:

...tökéletesen hamis az a nézet, hogy a társadalmi szerződés bármiféle tényleges lemondást kívánna a magánszemélyektől; (...) természetes függetlenségüket (...) szabadságra cserélték; lemondtak arról a hatalomról, hogy másoknak ártsanak, de elnyerték a biztonságot...¹⁷¹

Ehhez, azt hiszem, csupán egyetlen dolgot lehetne hozzáfűzni: nem csoda, hogy Rousseau volt Robespierre egyik kedvenc filozófusa.

MADISON: PLURALIZMUS ÉS POLITIKAI SZABADSÁG

Most tehát fontos kiemelnünk, hogy Madison elképzelése teljes mértékben ellentétes (nemcsak implicit, hanem explicit módon is) azokkal az ábrándokkal, hogy a sokféle érdeket egyetlen egészbe egyesítsék, ahol állítólag az egyenlőségnek köszönhetően minden konfliktus megszűnik:

Az emberi képességek különbözősége, amelyből a tulajdonjog származik, leküzdhetetlen akadály a érdekek egyöntetűségének. *Ezeknek a képessé-*

169| Uo. 74.; uo. 28.

170| Uo.

171| Uo. 77.; uo. 31.

167| Uo.; uo.

168| Mivel kényszerűen belátja, hogy lehetetlen kihagyni az összes közvetítő intézményt, Rousseau a politikai testület küldetésének még mindig ezen intézmények felállítását és állandó felügyeletét jelöli meg. Nem javasolja, hogy a politikai testületnek garantálnia kéne a köztük lévő versenyt; inkább azt várja el, hogy egyenlőséget kényszerítsen rájuk: „Ha pedig léteznek az államnál kisebb társulások, úgy számukat szaporítani kell, és elejét venni közöttük az egyenlőtlenségnek...” (Uo. 73–74.; uo. 27–28.)

geknek a védelme a kormányzat első számú célja. A tulajdonszerzés eltérő és egyenlőtlen képességeiből közvetlenül adódik az eltérő mértékű és fajtájú tulajdon birtoklása; s e tényezőknek az egyes tulajdonosok érzelmeire és nézeteire gyakorolt hatásából adódik a társadalom megoszlása különböző érdekek és pártok szerint.¹⁷²

Bár Madison elismeri a pártoskodás rossz hatásait, egyértelműen amellett foglal állást, hogy felszámolásuk lehetetlen a szabadság egyidejű megszüntetése nélkül:

A pártoskodásnak a szabadság az, ami a tűznek a levegő – levegő nélkül a tűz azonnal kialszik. De nem kisebb ostobaság lenne a politikai élethez nélkülözhetetlen szabadságot eltörölni csak azért, mert lehetővé teszi a pártoskodást, mint a biológiai élethez nélkülözhetetlen levegő megsemmisítését kívánni csak azért, mert lehetővé teszi a tűz pusztító működését.¹⁷³

Emiatt Madison azt mondja, hogy persze van gyógymód a pártoskodás betegségének megszüntetésére: „a létezéséhez nélkülözhetetlen szabadság elpusztítása”. De hozzáteszi: „Az első gyógymódról bizvást el lehet mondani, hogy rosszabb, mint maga a betegség.” Úgy vélem, Rousseau-ra és az egyenlőség egységes, monista utópiájának felépítésével kapcsolatos absztrakt álmaira teljesen ugyanez vonatkozik. Sajnos, a rousseau-i örökség még mindig sokban jelen van a kontinentális Európa politikai kultúrájában – ahol Rousseau-t félrevezető módon továbbra is a liberális demokrácia egyik szülőatyjaként tartják számon.

172| Madison, 'Federalist X', 124., saját kiemelésem; A föderalista, 93.

173| Uo. 123.; uo. 92–93.

AZ AMERIKAI DEMOKRÁCIA

„Az amerikai demokrácia a legjobb könyv, amit akár a demokráciáról, akár Amerikáról valaha írtak” – ez Harvey C. Mansfield és Delba Winthrop professzorok véleménye, akik 2000-ben megjelentették Tocqueville könyvének új és igen nagyra tartott angol kiadását.¹⁷⁴ Számos további, eltérő nemzeti-ségű és más-más korszakokban alkotó nagyszerű szerző is, aki Tocqueville munkásságának és a demokrácia kérdésének szentelte idejét, osztotta ezt a véleményt. Az angol ajkú országokban az egyetemeken és sok esetben a középfokú oktatásban is jól ismert ez a könyv. Franciaországban Raymond Aron és tanítványai fáradhatatlan munkájának köszönhetően az 1980-as években Tocqueville ismét bekerült a nagy szerzők panteonjába – hosszas mellőzés után, melynek okairól a későbbiekben fogok szólni.

1835-ben, amikor az első kötet eredetileg megjelent Franciaországban, a könyv kritikai elismerést kapott, különösen Chateaubriand, Lamartine, Guizot, Royer-Collard és Sainte-Beuve üdvözölte lelkesen. Az 1840-es második kötet már jóval mérsékeltebb fogadtatást kapott, igaz, John Stuart Mill biztosította a szerzőt afelől, hogy ez az első kötetnél sokkal mélyebb és eredetibb gondolatokat tartalmaz. Portugáliában Alexandre Herculano, a nagyszerű 19. századi liberális történész volt Tocqueville kimagasló kutatója, és a két szerző nézetei között könnyen találunk nem egy hamisítatlanul közös pontot.

DEMOKRÁCIA: ZSARNOKI VAGY LIBERÁLIS?

Ahogy az már a nagy művek esetében lenni szokott, a könyv sokkal több témával foglalkozik, mint amit a címe sugall. Az első kötet kétségkívül az amerikai demokratikus tapasztalatokról szól, bár a háttérben folyamatosan jelen van a kontinentális Európával, különösen a Franciaországgal való összehasonlítás. A második kötet célja viszont homályosabb és sokkal átfogóbb,

174| In Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans., ed., intr. Harvey C. Mansfield – Delba Winthrop (Chicago–London: The University of Chicago Press, 2000 [1835/1840]).

ahogy azt a szerző is határozottan elismeri: ez egy széles körű reflexió a demokrácia természetéről és a demokratikus emberről.

Mindazonáltal a két kötet egy közös alapkérdésről szól, és a szerző szerint ez volt könyve megírásának legfőbb oka. Ezt a kérdést úgy lehetne meghatározni, mint a demokrácia korának szükségszerű felemelkedését a keresztény civilizációban, ami Amerikában magától értetődőbb, azonban Tocqueville biztosít afelől, hogy szerte Európában is be kell következnie. A demokrácia kora – melyet úgy definiál, mint a feltételek egyenlőségének kifejlődését, és amit szembeállít az arisztokratikus korszakkal – nagy előnyökkel, ugyanakkor új veszélyekkel is jár. Bár elkerülhetetlenül bekövetkezik, az, hogy milyen formában, előre még nem meghatározott, mivel előnyeit maximalizálni, illetve hátrányait, ha kiküszöbölni nem is, de minimalizálni lehet.

A demokrácia korának hátrányai, melyeket majd a későbbiekben részletesen megvizsgálunk, tulajdonképpen az egyenlőség iránti kontrollálatlan szenvedélyből fakadnak. A második kötetben Tocqueville négy érintett területet különböztet meg (melyek megegyeznek a kötetet alkotó négy fejezettel): ezek a szellemiség, az érzelmek, a szokások és a politikai szféra. Általában véve elmondható, hogy az egyenlőség iránti kontrollálatlan szenvedély eredménye lehet a demokratikus egyén szellemi horizontjának beszűkülése; a rövid távú gondolkodás, vagy ahogy ma nevezzük, az „instant gratifikáció” (a „késleltetett gratifikáció” ellentéte) növekvő tendenciája; a központi hatalom és az egyének közti összes „közvetítő szervezet” (amit ma „civil társadalomnak” hívunk) gyengítésével vagy felszámolásával az egyének egymástól való elválasztására irányuló individualista törekvés; és végül egy központosító és standardizáló törekvés, mely a köz- és magánélet legjelentősebb tényezőit egyre erősebben szabályozó államban az egyéneket kiszolgáltatottá teszi.

A fenti tendenciák kombinációja egy új – ezúttal egalitárius jellegű – despotizmus kialakulásával fenyeget, melyre Tocqueville „a többség zsarnoksága” kifejezést szokta alkalmazni, – bár a koncepció sokkal összetettebb és nehezebben megfogható, mint azt a neve feltételezi. De Tocqueville állítja, hogy ez a despotizmus egyáltalán nem végzetszerű, és elkerülhető, ha az egyenlőség iránti szenvedélyt a szabadság gyakorlata mérsékli. Az egyensúly fenntartása nem könnyű, mivel a demokratikus embernek, bár „természetes hajlama” van a szabadságra, mégis az egyenlőség iránti „szenvedélye heves, mohó, örök és leküzdhetetlen”. Az egyensúly még így is lehetséges, és Amerika az a hely, ahol működik. Ennél fogva az első kötet teljes mértékben az amerikai gyakorlatról és azokról a tényezőkről szól, melyek az amerikai demokráciát liberálissá és nem despotikussá teszik.

Dióhéjban összefoglalva, ahogy tanítónk, Raymond Aron is megállapította, Tocqueville-nél a központi probléma az, hogy tudható-e, vajon a győzedel-

meskedő demokratikus korszak despotikus lesz-e vagy liberális. Tocqueville, mint a demokrácia barátja, próbálta meggyőzni európai kortársait annak előnyeiről. És szintén a demokrácia barátjaként próbálta bemutatni azt is, hogyan pusztíthatja el a demokrácia önmagát, ha az egyenlőség iránti szenvedélytől bódultan megfélekedezik a szabadság arisztokratikus művészetéről. Érdekes módon azonban Tocqueville az egalitárius demokrata Amerikában – és nem az általa szintén hőn szeretett arisztokratikus liberális Angliában – látja azokat az alapfeltételeket, melyek a győzedelmeskedő egalitárius korszakban megóvják a szabadságot és civilizációnk gyarapodását.

ARISZTOKRATA, KATOLIKUS ÉS LIBERÁLIS

Alexis de Tocqueville 1805. július 29-én született és nem sokkal 54. születésnapja előtt, 1859. április 16-án halt meg. A normandiai Clérelek ősi, arisztokrata, katolikus családjából származott, akik 1661-ben vették fel a Tocqueville nevet. Anyai dédapját, Chrétien de Malesherbes-t, és apját, Hervé de Tocqueville-t a francia forradalom idején börtönbe vetették. Dédapját lefejezték, lánytestvérével, lányával, vejével, leányunokájával és annak férjével együtt. Apja, Hervé de Tocqueville kegyelmet kapott, és 1794-ben kiengedték a börtönből; 22 éves korában megöszült.

Tocqueville szellemi fejlődésében mély nyomott hagyott a történész és liberális államférfi François Guizot alakja és munkássága, kinek a Sorbonne-on tartott előadásait nagy figyelemmel hallgatta (ahogy nyilvánvalóan Karl Marx is). Ebben az időszakban támadt fel érdeklődése a brit monarchia alkotmányos gyakorlata iránt, melynek később nagy csodálója lett. De a forradalom 1830 júliusában, orléans-i Lajos Fülöp trónra lépésével, meggyőzte arról, hogy az egyenlőség feltartóztathatatlanul be fog masírozni Franciaországba. A brit tradícióktól inspirált korabeli liberálisoktól eltérően Tocqueville sejtette, hogy a szabadság megóvásának alapfeltételei csak a demokratikus Amerikában találhatók meg – az arisztokratikus Angliában már nem.

Tocqueville tisztviselői karrierjét bíróként kezdte. Ebben a minőségében kapott hivatalos engedélyt, hogy Amerikába látogasson 1831–32-ben, az amerikai büntetőjogi rendszer tanulmányozása céljából. Útján elkísérte barátja és kollégája, Gustave de Beaumont bíró, kinek pályafutása mindig Tocqueville-ével párhuzamos irányban haladt. Beaumont az angliai és algériai útjaira is vele tartott. Végül mindketten egyszerre lettek az 1848-as Alkotmányozó Gyűlés tagjai. Mindeme viszontagságok között folytatott levelezésük felbecsülhetetlen szellemi értéket képvisel.

Amikor 1835-ben megjelent Tocqueville *Amerikai demokráciájának* első kötete, rögtön átütő sikert aratott. 1838-ban a francia *Académie des sciences morales et politiques*, majd 1841-ben, amikor még csak 36 éves volt, az *Académie Française* tagjává választották. Könyvét hamarosan lefordították és kiadták Angliában, Belgiumban, Spanyolországban, Magyarországon, Dániában és Svédországban. A szerző az akkoriban kapott díjakból és a honoráriumokból újjá tudta építeni a régi családi kastélyt Normandiában. 1836-ban Tocqueville feleségül vette az angol Mary Mottelyt.

Politikai karrierje is ugyanebben az időszakban kezdődött. 1837-ben első képviselőházi választásán nem járt sikerrel, de második kísérletén, 1839-ben igen. 1842-ben és 1846-ban újraválasztották. 1848. január 27-én hangzott el híres beszéde a képviselőházban, melyben előre jelezte a forradalom szelét: „Úgy vélem, egy vulkán tetején szundikálunk éppen” – lenyűgöző pontossággal mondta ezt közönyös képviselőtársai előtt.

Még ugyanabban az évben, a februári forradalom után beválasztották a Második Köztársaság Alkotmányozó Gyűlésébe, ahol részt vett az alkotmányt előkészítő bizottság munkájában. Raymond Aron írta, hogy Tocqueville akkor monarchistából konzervatív köztársaságpartivá változott, mivel az alkotmányos monarchiát nem lehetett megvalósítani. 1849. június 2-a és október 31-e között Tocqueville volt a külügyminiszter Franciaországban, és az európai hatalmi egyensúly fenntartása érdekében megfontoltan és mértékletességgel politizált. Ha rövid ideig is, de ez volt a legmagasabb hivatal, amit valaha betöltött. A *Souvenirs*, egyetlen olyan könyve, amelyet tudatfolyamszerűen írt, halála után jelent meg 1893-ban; ebben Tocqueville az 1848-as zaklatott időszak megindító ábrázolását hagyja ránk, melyben szembeötlő, hogy a szerző mennyire ellenséges érzelmeket táplált a kialakuló szocializmussal szemben, bírálva egyben a francia politikai elit frivolitását és szűklátókörűségét is. Itt már érzékelhető csalódottsága politikai karrierjében, mely nem is volt hozzá illő. 1851 decemberében, Bonaparte Napóleon államcsínye után Tocqueville-t rövid időre letartóztatták. Miután nem volt hajlandó felesküdni az új rezsimre, melyet autoritáriusnak tartott, minden közhivatal viselésétől eltiltották. Hosszú depresszió időszaka következett, majd Tocqueville visszatért az íráshoz, és elkészült ünnepelelt könyve, *A régi rend és a forradalom* – a francia forradalom elemzése, valamint a két, forradalmi és ellenforradalmi Franciaország centralista, antiliberális politikai kultúrájának maró kritikája. A könyv, melynek első része 1856-ban jelent meg, *Az amerikai demokrácia* első kötetéhez hasonló sikert aratott. A művelt közvélemény ismét Tocqueville-t ünnepelte, munkáját Európában és Amerikában is nagyra tartották. 1857-ben meghívást kapott Viktória királynő hitvesétől, Albert hercegtől. A Brit Haditengerészet – tisztelete jeléül –

egy hadihajót bocsájtott Tocqueville rendelkezésére, hogy visszatérhessen Franciaországba. Ez volt közéleti pályafutásának utolsó nagy sikere. Két évvel később meghalt, *A régi rend és a forradalom* második részét már nem fejezhette be.

AZ EGYENLŐSÉG KORA

1835-ben írta Tocqueville, hogy a demokrácia kora a nyugati keresztény társadalmak jövője. A demokrácia igazi arca sehol máshol nem tündökölt úgy, mint Amerikában. Ezért 1831-ben Tocqueville Amerikába indult barátja, Gustave Beaumont társaságában. Az utazás „ürügye”, ahogy ő mondta, az amerikai büntetőjogi rendszer tanulmányozása volt. A kilenc hónapos látogatás alatt azonban a két barát a büntetőjogi rendszernél sokkal többet tapasztalt. Néhai barátunk, Seymour Martin Lipset, akit az észak-amerikai politikatudomány pátriárkájaként emlegetnek, gyakran mondogatta, hogy Tocqueville-nek alig kilenc hónap leforgása alatt sikerült elegendőt látnia és megfontolnia ahhoz, hogy olyan könyvet írjon Amerikáról, melynél jobbat a mai napig sem sikerült senkinek. „Ez nem túl demokratikus” – fűzte hozzá ilyenkor mindig ironikusan a politológus.

Tocqueville értette volna ezt az iróniát. A demokrácia barátja volt, és élesen kritizálta azokat, akik akadályt akartak gördíteni a demokrácia útjába. De nem tartozott a demokrácia udvaroncái közé, és nem is hízelgett neki. Nem leplezte gyengeségeit, és kénytelen volt kijelenteni, hogy ha azokat liberális erényekkel nem ellensúlyozzák, a demokrácia összeomlik. „...én egyáltalán nem ellensége voltam a demokráciának, s őszinte akartam lenni vele szemben” – írta a második kötet bevezetőjében. És hozzátette: „Az igazságra az emberek nem tesznek szert ellenségeik jóvoltából, de a barátaikéból sem nagyon; éppen ezért mondtam ki én.”

A mai kutató szemében, aki szinte összeroskad a specializáció és a terminológia súlya alatt, Tocqueville-nél a demokrácia koncepciója nincs elég határozottan definiálva. Ő azonban ennél valami többet és jobbat adott: definíció helyett leírta a jelenséget, és ahelyett, hogy a szövevényes megfogalmazással bíbelődött volna, a problémára összpontosított. Világszerte olvasók milliói ismerik már számtalan gondolatát, többek között a könyve végén található visszatekintését a demokráciáról, melynek természetét vagy „társadalmi állapotát” próbálta mindvégig megragadni:

Úgy látom, hogy a jó és a rossz arányosan oszlik meg a világban. Eltűnnek a nagy vagyonok; a kicsik száma növekszik; sokasodnak a vágyak és az

élvezetek; nincs többé rendkívüli jólét, sem menthetetlen nyomorúság. A becsvágy egyetemes érzéssé válik, a nagyravágyás ritka lesz. Minden ember elszigetelt és gyenge; a társadalom tevékeny, előrelátó és erős, az egyes ember jelentéktelen dolgokat, az állam roppant nagyokat visz véghez.

Az emberekben nincs tetterő; de az erkölcsök szelídek, a törvények pedig humánusak. Igaz, nagylelkű önfeláldozás, magasztos, csillogó és kristálytisztá erény alig akad, ám a szokások rendezettek, az erőszak ritka, a kegyetlenség szinte ismeretlen. Az emberek élete meghosszabbodik, vagyonuk nagyobb biztonságban van. Az élet nem túl látványos, de nagyon könnyű, nagyon békés. Alig akad túlfinomult öröm, s alig nagyon közönséges, az udvarias viselkedés pedig éppoly ritka, mint a durva ízlés. Nemigen találunk nagyon nagy tudású embereket, sem igazán tudatlanokat. Kevesebb lesz a lángelme, s az ismeretek mindenkihez jobban eljutnak. Az emberi ész mindenki apró fáradozásainak egyesítésével fejlődik, nem pedig néhányak elsodró ösztönzése által. Kevesebb a tökéletes mű, ám termékenyebbek az alkotók. Meglazulnak a faj, az osztály, a haza kötelei; szorosabbá válik az emberiség nagy köteleke.¹⁷⁵

A jelenkori olvasó valószínűleg különösnek tartja, hogy a fenti szemelvény meg sem említi azt, amit ma a demokrácia fogalma alatt értünk: az általános választójog hatálya alá eső pártok parlamenti képviselőitén keresztül gyakorolt többségi kormányzást. Tocqueville persze a „népszuverenitás” alapelvét a demokrácia politikai értelemben vett meghatározásával azonosítja. De azt egy, a demokráciát ténylegesen meghatározó, tágabb és mélyebb jelenség kifejeződésének tartja: az egyenlő feltételekre való törekvésnek vagy azok alapelveinek. Ez azonban nem gazdasági vagy jövedelmi egyenlőségként értendő – ő ezt kifejezetten megvalósíthatatlannak gondolja. Hanem a társadalmi státusz egyenlőségére utal: a demokrácia korában mindenki, még ha eltér is a foglalkozásuk és a jövedelmi szintjük, ugyanazt a státuszt, ugyanazokat a jogokat és köteleességeket fogja élvezni, és a többiekkel magával egyenlőnek tartja. A demokrácia kora mindenekelőtt az arisztokratikus kor ellentéte. És Tocqueville mindenkinél jobban tudja, miben áll ez az ellentét, hiszen maga is arisztokrata. Tudja, hogy a demokrácia kora előtt az emberek eltérő hierarchikus státuszát születésük alapján határozták meg, a vonatkozó hierarchikus kötelezettségekkel és kiváltságokkal együtt. Éppen ezért a demokrácia kora mindenekelőtt az egyenlőség kora. És a fent idézett szemelvény is az egyenlőség e korára utal.

¹⁷⁵ Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, intr. Alan Ryan (London: Everyman's Library, 1994 [1835/1840]), II, 331–332.; Miklós Livia fordítása, in uő: *Az amerikai demokrácia*. Budapest, Európa, 1993, 988.

ROUSSEAU TÉVEDÉSE

Az *amerikai demokráciában* Tocqueville részletesen ismerteti az egyenlőség korának számtalan megnyilvánulását. Majd miután az összeset alaposan áttanulmányozta, arra a következtetésre jut, hogy az egyenlőség kora két, egymásnak látszólag ellentmondó irányzatot hoz létre, amelyek azonban a végső elemzés során egymást táplálják. Az első individualista természetű és minden hatalmat felszámol, amely kívül áll az egyes emberen. A demokrácia korának embere a többieket önmagával egyenlőnek tekinti, és hozzájárulása nélkül nem ismeri el más személy – vagy más entitás – legitimitását a hatalom forrásaként. Ez a tendencia, amelynek enyhébb változatával leginkább Amerikában találkozott a szerző, a demokratikus embereket arra ösztönzi, hogy olyan szabad intézményekhez csatlakozzanak, mint a szabad sajtó, szabad vallás, szabad önkéntes társulások, helyi önkormányzatok. Azonban, különösen akkor, ha a demokrácia egy forradalom terméke, ami Amerikában nem így történt, ugyanez a tendencia zűrzavart és anarchiát teremt, ezáltal veszélybe sodorja a demokráciát. Mégis, a legnagyobb fenyegetést nem ez jelenti, ahogy azt hamarosan látni fogjuk.

Van a demokrácia korának még egy irányzata, mely az embereket „egy hosszabb, titkosabb, de biztosabb úton a szolgaság felé” vezeti. Ez a központosításra és egységesítésre való törekvés, ami a központi politikai hatalom megerősítése és beavatkozási szférájának korlátlan kiterjesztése. Tocqueville figyelemre méltó szigorúsággal elemzi azt a sok tényezőt, mely mind hozzájárul ahhoz, hogy az egyenlőség iránti szenvedély a központosítás és az egységesítés táptalajává váljék. Köztük van az is, amit a modern kor egalitárius despotizmusa kiemelkedő és mániákus prófétája, „Rousseau tévedésének” szeretek nevezni (akinek nézeteit James Madison szemléletével összevetve a 11. fejezetben már tárgyaltam). Rousseau műveit Tocqueville nagy figyelemmel olvasta.

Rousseau úgy vélte, hogy amennyiben a kormányzás mindenkié és már nem csak egyeseké, akkor az összes hatalom, amit az új demokratikus nép a kormányra átruház, még mindig a népé – mivel maga a nép is részt vesz a kormányzásban. Ez a tévedés – melyet tisztán elméleti síkon többek között Benjamin Constant, John Stuart Mill és Isaiah Berlin is leleplezett – oda vezeti majd a demokratikus embert, hogy elégedettségében szabadságából egyre több teret engedjen át a kormánynak. Szélsőséges esetben ez a tévedés odáig viszi a demokratikus embert, hogy azt is legitimnek fogadja el, ami minden korszakban a szabadság fő ellenségének számított: a korlátlan kormányzatot; a kormányzatot, mely nemcsak a magán- és társadalmi élet egyre több területén avatkozik be, hanem – és mindenekelőtt – semmit

nem fogad el önmagán kívül és önmaga felett. Más szóval: a demokratikus ember, aki elvileg független, sőt lázadó is, paradox módon a „mindenki kormányának” önként adja át a korlátlan hatalmat. Ez a korlátlan hatalom összehasonlíthatatlanul nagyobb, mint az arisztokratikus vagy predemokratikus korszakban az egyesek hatalma, mely hagyományosan korlátozott volt – korlátozta a vallás, az egyén felett állónak tekintett erkölcs, és végül az arisztokraták érdekelletéinek sokasága, mely fékezte és ellensúlyozta az uralkodó központi hatalmát.

Ez rendkívül fontos pont, hatalmas értéket képvisel politikai és filozófiai értelemben. Tocqueville megfigyeli, hogy ugyanaz a tendencia, melynek hatására az emberek önmagukon kívül más hatalmat nem ismernek el, arra is ráveszi őket, hogy korlátlan hatalmat adjanak a központi kormányzásnak – mindaddig, míg ez mindenki és az egyenlőség nevében történik. Látna azt, hogyan működik Rousseau téves következtetése a valóságban, Tocqueville arról számol be, hogy „az emberek, akik az egyenlőség korában élnek, természetesen vonzódnak a központi hatalomhoz (...) és azt hiszik, ha bárkit is meghatalmaznak, azzal ők maguk meghatalmazottá válnak”. Emiatt, folytatja, az egyenlőség korában a „despotizmus tudománya”, mely egykor oly összetett volt, leegyszerűsödik és látszólag egyetlen alapelvre redukálódik: az átlagemberekkel leginkább azonosuló és az egyenlőség kultuszát leghangosabban hirdető kormányzók azok, akik a legkönnyebben megfosztják polgártársaikat a szabadságtól, melyről utóbbiak azt hiszik, hogy ők maguk annak egyedüli birtokosai. Ennek eredménye a despotizmus egy új, eddig ismeretlen formája:

Olyan egymáshoz hasonló és egyenlő emberek tömegét látom, akik szüntelenül önmaguk körül forognak, hogy kicsinyes és közönséges örömeiket szerezzék maguknak, s ez betölti lelküket. Mindnyájan magányosak, a többiek sorsához szinte semmi közük: számukra az egész emberiséget gyermekeik és közeli barátaik jelentik; ami pedig a honfitársaikat illeti, mellettük élnek, de nem látják őket; megérintik, de nem érzékelik őket; csak önmagukban léteznek, s ha a család még megmaradt is számukra, hazájuk már nincs többé.

Fölöttük pedig ott lebeg egy végtelen és oltalmazó hatalom, amely egymaga akar gondoskodni kedvteléseikről, és örködni sorsuk felett. Ez a hatalom kizárólagos, részletekbe hatoló, rendszeres, előrelátó és szelíd. Az atyai hatalomhoz hasonlítana, ha célja, mint ez utóbbinak, szintén a férfikorra való felkészítés volna, ám épp ellenkezőleg, minden vágya végérvényesen gyermeki szinten tartani a polgárokat; szereti, ha mulatnak az emberek, ám akkor csak a mulatságon járjon az eszük. Készségesen munkálkodik

boldogságukért; ám ennek kizárólagos forrása és föltétlen ura ő akar lenni; gondoskodik biztonságukról, előre látja és kielégíti szükségleteiket, megkönnyíti örömeik megszerzését, elintézi főbb ügyeiket, irányítja iparukat, szabályozza örökösdésüket, elosztja örökségüket; miért nem akarja mindjárt a gondolkodás zűrzavarától és az élet gyötrelmeitől is megszabadítani őket? (...) Az egyenlőség minderre már felkészítette az embereket: ránevelte őket, hogy eltűrjék, sőt olykor még áldásnak is tekintsék e dolgokat.¹⁷⁶

KORLÁTOZOTT KORMÁNYZAT

Az olvasó, aki már a kontinentális európai felvilágosodás kulturális hagyományán keresztül megismerte a demokrácia elméletét, most bizonyára meghökken. E hagyomány azt tanítja, hogy a demokrácia a nép általános akaratának szuverenitásán alapszik, és hogy a középkori hagyománnyal való szakítás eredményeként alakult ki – mely szakítást a francia forradalom hajtott végre. Tocqueville tehát, aki dicsőíti a demokráciát, bírálja a közakarat korlátlan szuverenitását és egyúttal a középkori, arisztokratikus pluralista hagyományt élteti. Hogyan lehetséges ez?

Ezt a borzasztóan fontos kérdést a jelen keretek között nem lehet teljességében megválaszolni. De annyi elmondható, hogy Tocqueville ugyanazért okozott meglepetést a kontinentális Európa demokratikus sokasága körében, amiért az angol ajkú világban a demokratikus sokaság elismerte és alaposan tanulmányozta. Utóbbi helyen a demokrácia a központi hatalom korlátozásának hosszas folyamata során alakult ki, melynek kezdetei legalább 1215-ig, az angol Magna Chartáig nyúlnak vissza – ez a dokumentum szentesíti az arisztokraták kiváltságait és az „ország törvényeinek” vagy a „közjognak” a királyi hatalmat korlátozó rendelkezéseit. Ennélfogva, az anglo-amerikai demokrácia az arisztokraták kiváltságainak – melyek a király hatalmát korlátozták – a népesség egyre nagyobb részére való fokozatos kiterjesztésének eredménye. Ebben az értelemben a demokrácia nem korlátlan „általános akaratként” értendő, mert a korlátlan hatalom – bármilyen eredetű is legyen – despotizmusnak tekinthető. Az anglo-amerikai hagyományban a legjobb politikai rendszer mindig, és minden más felett, a korlátozott kormányzat.

Ennélfogva, amikor Tocqueville korlátlan hatalmat – a nép nevében – generálni képes tendenciákat észlel a demokráciában, az anglo-amerikai hagyomány demokratái megértik és felnéznek rá. Számukra nyilvánvaló, hogy Tocqueville azért bírálja a korlátlan közakaratot, mert a szabadság

176| Uo. II, 318.; uo. 973.

védelmesője és ellenzi a despotizmust, akárhonnan eredjen is – egytől, néhányaktól vagy a kollektíven összeállt egésztől.

Másutt nem történt meg ugyanez. *A régi rend és a forradalom* első részében, mely 1856-ban jelent meg, Tocqueville kijelenti, hogy Franciaországban azért nagyobb a despotizmus veszélye, mint Angliában vagy Amerikában, mert a franciáknál az arisztokratikus pluralizmust legyengítette az abszolút monarchia – ami Angliában nem történhetett meg, s még kevésbé a távoli amerikai kolóniákon. Ily módon a francia monarchia centralista abszolutizmusa kikövezte az utat a francia forradalom centralista abszolutizmusa előtt. És Tocqueville panaszkolta is, hogy Franciaország „a régi rendszer és a forradalom közti meddő konfliktus” rabja maradt, ami a két egymással vetélkedő centralizmus konfliktusa. Már *Az amerikai demokráciában* is indulatosan bírálta azokat, akik bár elítélték a francia forradalom egalitárius abszolutizmusát, mégsem tudták ellene fordítani a szabadság eszközét:

Franciaországban sokan úgy vélik, hogy a létfeltételek egyenlősége a nagyobbik rossz, a politikai szabadság a kisebbik, ha már kénytelenek eltérni az egyiket, azon erőlködnek, hogy legalább a másiktól megszabaduljanak. Én viszont állítom, hogy ama bajok leküzdésére, melyeket az egyenlőség előidézhet, csak egyetlen hatásos szer van: ez pedig a politikai szabadság.¹⁷⁷

ARISZTOKRATÁK A DEMOKRATIKUS KORBAN

De hogyan tudja a szabadság féken tartani az egyenlőség túlkapásait egy olyan korban, amikor az arisztokratikus közvetítő szervezetek eltűnnek, és helyettük szétszóródott, elszigetelt egyének állnak szemben a központi hatalommal? A magánszemélyek függetlenségének biztosítását leginkább elősegítő körülmény az arisztokratikus korszakokban – írja Tocqueville – az volt, hogy akkor az uralkodó a polgárokat nem egyedül kormányozta vagy irányította; ezt a funkciót részben az arisztokrácia tagjainak volt köteles átadni, tehát a társadalmi hatalom, mivel mindig is megosztott volt, sosem nehezedett teljesen vagy azonos módon az egyes emberekre. Ez a megoldás, véli a szerző, manapság tökéletesen kizárt. Ám hozzáteszi: „De tudomásom van bizonyos demokratikus eszközökről, melyekkel ezek helyettesíthetők.”

Tocqueville tehát a következő folyamatokat észlelte Amerikában, és írta le figyelemre méltó éleslátással az első kötetben: a politika és a közigazgatás decentralizációja, mely a helyi szintű kormányzásnál kezdődik; a bí-

rói testületek szigorú függetlensége, kezdve az esküdtszéki tárgyalással; sajtószabadság; vallásszabadság és az amerikaiak mély vallásossága, mely természetes módon ötvöződik a szabadság szellemével. Ezek a tényezők – néhányról később még lesz szó – mind hozzájárulnak a centralizáció és a korlátlan hatalom ellensúlyozásához. Mindamellett Tocqueville egy másik jellegzetességet is kiemelt, megfigyelése szinte egyedülálló, azelőtt és később sem írta le senki ilyen bölcsen – „a gyülekezés művészetét” Amerikában:

Az amerikaiak körében folyvást társulnak a legkülönbözőbb korú, létfeltételű, szellemű emberek. Nemcsak kereskedelmi és ipari társulásaik vannak, melyekben mindenki részt vesz, hanem ezernyi más is: vallási, erkölcsi, komoly és jelentéktelen, általános érdekű és nagyon partikuláris, hatalmas és egészen kicsi; társulnak az amerikaiak, hogy ünnepeket üljenek, nevelőket alapítsanak, fogadókat építsenek, templomokat emeljenek, könyveket terjesszenek, misszionáriusokat küldjenek isten háta mögötti vidékekre; így építenek föl kórházakat, börtönöket, iskolákat. Végül, legyen szó akár egy igazság elfogadtatásáról, vagy valamely nagy tett nyomán egy érzelm kibontakoztatásáról: társulnak. Bárhol indul is el egy új vállalkozás, annak élén Franciaországban a kormányt látjuk, Angliában egy főurat, az Egyesült Államokban pedig egy társulást.¹⁷⁸

Mi a gyakorlati célja a gyülekezés művészetének? Egyfajta „arisztokratikus személyiségek” (ahogy a szerző nevezte) létrehozása a demokrácia korában, melyek demokratikus közvetítő intézményeket létesíthetnek az egyén és az állam között:

Ily módon szert tehetnének az arisztokrácia néhány fontos politikai kiváltságára annak igazságtalanságai és veszélyei nélkül. A politikai, ipari, kereskedelmi vagy akár tudományos és irodalmi társulásokat olyan kiművelt és tehetős állampolgárokhoz hasonlíthatnánk, akiket nem lehet tetszés szerint idomítani, sem csendesen leigázni, s akik, miközben egyéni jogaikat védelmezik a hatalom követeléseivel szemben, megmentik a közös szabadságjogokat is.¹⁷⁹

177| *Uo.* II, 105.; Frémer Jusstina fordítása, *uo.* 720.

178| *Uo.* II, 106.; *uo.* 721.

179| *Uo.* II, 324.; Miklós Livia fordítása, *uo.* 980.

MATERIALIZMUS, INSTANT GRATIFIKÁCIÓ ÉS A KITŰZÖTT CÉLOKRÓL VALÓ LEMONDÁS

Tocqueville úgy tapasztalta, hogy az amerikaiknak „túlzott hajlamosságuk” van arra, amit ő „a jólét szeretetének” vagy „a fizikai jólét iránti szenvedélynek” nevezett. Megfigyelte, hogy „még ha nem is érzi egyformán minden ember, mégiscsak mindenki érzi. Mindenki legfőbb gondolata az, hogy hiánytalanul kielégítse a test legapróbb szükségleteit, és kis kényelmet biztosítson az élethez.”

Az amerikai társadalom több más jellegzetességéhez hasonlóan Tocqueville szerint „a jólét szeretete” válik majd az összes demokratikus társadalom uralkodó jellemzőjévé az arisztokratikus társadalmakkal szemben. Utóbbiban a társadalmi körülményeket a születés határozza meg. Ezért „az emberek végül annyira hozzászoknak a szegénységhez, mint a gazdagok a bőséghez”. Mivel a gazdagok a magukétól eltérő körülményeket sosem tapasztalták meg, a jólét számukra nem „életcél, hanem egyszerűen életmód”. Az arisztokraták szemében az anyagi jólét nem nagy érték; éppen ellenkezőleg, gyakran „gőgös megvetéssel” viszonyulnak hozzá.

Ahogy az amerikai tapasztalat mutatta, a demokratikus társadalmakban a társadalmi körülményeket megszerzik, nem veleszületettek. A társadalmi mobilitás az élet természetes velejárója, így „a világ összes kényelmének megszerzése utáni vágy hajtja a szegények képzeletét, míg annak elvesztésétől való rettegés a gazdagokét”. Éppen ezért a társadalmi mobilitás ténye és reménye az, ami miatt a fizikai jólétre való törekvés az amerikai társadalom, illetve általában a demokratikus társadalmak egyik uralkodó jellemvonása. Valójában Tocqueville azt állítja, hogy „valami hasonló dolog egyre nyilvánvalóbb Európában”. Ez az uralkodó jelleg még hangsúlyosabbá válik egy emberi hajlam által:

Az emberi szívet nem valamely becses dolog békés birtoklása hozza lázba, hanem a birtoklására irányuló beteljesületlen vágy és az elvesztésétől való szüntelen rettegés.¹⁸⁰

E demokratikus jelenséghez Tocqueville ambivalens módon viszonyul. Egyrészt csodálja azt az energiát és gyakorlati kreativitást, amit a jólét szeretete táplál szerte Amerikában. Másrészt attól tart, hogy ez egyfajta „erényes materializmust” teremthet, ahol „az emberek szem elől tévesztik az emberi-

ség dicsőségét és nagyságát alkotó értékeket”. Tocqueville végül azt mondja, hogy amennyiben elhatalmasodik, az „erényes materializmus” pontosan a saját gyarapodását fogja gyengíteni, mely őt magát is létrehozta.

Amint a jólét szeretete a nemzet uralkodó hajlamává válik, annak első következménye, hogy önmaga ellen fordul, egyfajta fanatikus spiritualizmussá lesz: „Az amerikai társadalomban itt is, ott is lehet találkozni fanatikus, majdhogynem vadul spirituális emberekkel, ami Európában szinte ismeretlen.” Ez a vad spiritualizmus a túlzott materializmus ellentétpárjának tűnik.

Az erényes materializmus másik következménye az „a különös melankólia, mely oly gyakran kísérti a demokratikus országok lakosságát a bőség közepe”-t. Tocqueville leírta, hogy „furcsa látni, hogy az amerikaiak micsoda lázas hévvel üldözik saját jólétüket; és hogy állandóan micsoda megfoghatatlan félelem kínozza őket, nehogy elvétsék az oda vezető legrövidebb utat”. Ez a „különös melankólia” vagy „titkos nyugtalanság” tehát a fizikai jólétre való hajlam második következménye. Az emberek állandó rohanásban élnek: „Az Egyesült Államokban valaki házat épít öreg napjaira, aztán túlrad rajta, még mielőtt tető alá kerül.” Az emberek úgy érzik, hogy az élet túl rövid ahhoz, hogy megszerezzék vagy megvalósítsák mindazt, ami megvalósítható. Abban az állandó félelemben élnek, hogy nem a legjobb utat választották a sikerhez. Ezt az érzést erősíti a társadalmi rendszer, „melyben az embert se a törvények, se a szokások nem tartják a helyén”. Végül, az egyenlőség utáni demokratikus szenvedély tovább fokozza ezt a „titkos nyugtalanságot”:

Ha egy társadalom köztörvényre emeli az egyenlőséget, a legnagyobb egyenlőtlenségek sem szűnnek szemet; ha nagyjából egy szinten van mindenki, a legcsekélyebb eltérés is bántó. Ezért van, hogy az egyenlőség vágya egyre telhetetlenebb, ahogy maga az egyenlőség növekszik.¹⁸¹

A fizikai jólét iránti hajlam egy másik, talán még komolyabb következménye – bár Tocqueville szerint ez Amerikában nem fog megtörténni – a közélettől való elvonulás. És megint csak paradoxonba ütközünk. A politikai szabadság önmagában az ipar, és ennél fogva a jólét élvezetének feltétele is. Ha azonban ez az élvezet túlzottá válik, oda vezethet, hogy az emberek elfordulnak a közügyektől, és így mozgásteret hagynak egy új zsarnoknak, egy személynek vagy frakciónak ahhoz, hogy megragadja a politikai hatalmat. Az új zsarnokság, állítja Tocqueville, nem lesz „vad vagy kegyetlen, inkább aprólékos és beavatkozó”. Az emberek mindennapi életének minden részletét szabályozni fogja, ezáltal gyengíti a kereskedelmi tevékenységeket. „A világi

180 | Uo. II, 128.; Kiss Zsuzsa fordítása, uo. 746.

181 | Uo. II, 138.; uo. 757.

jólét iránti szenvedély aztán önmagát győzi le, és anélkül, hogy észrevenné, még távolabb hajítja magától vágyainak tárgyát.”

Tehát úgy tűnik, hogy Tocqueville véleménye szerint a liberális vagy negatív politikai szabadság a republikánus (ön)kormányzással együtt halad. Az emberek azonban megfélemlíthetnek erről a kapcsolatról; előfordulhat, hogy túlságosan az egyéni jólét keresésére koncentrálnak, ami a negatív szabadság értelmében megengedett. És ha – miközben ezzel foglalatostkodnak – elhanyagolják a republikánus (ön)kormányzás iránti közfeladataikat, akkor megnő a zsarnokság fenyegetése és maga a negatív szabadság is veszélybe kerül. Ez a másik oka annak, hogy a materializmust vagy a fizikai jólét iránti hajlamot kiegyensúlyozott korlátozásokkal kell fenntartani.

VALLÁS, KÉSLELTETETT GRATIFIKÁCIÓ ÉS MAGASABB RENDŰ CÉLOK KITŰZÉSE

Tocqueville szerint a fizikai jólét iránti hajlamot leginkább a vallással lehet kordában tartani:

Az Egyesült Államokban a hetedik nap beálltával mintha felfüggesztenék a nemzet ipari és kereskedelmi életét: elül minden lárma. Nagy nyugalom, jobban mondva, ünnepi áhítat veszi át a helyét, a lélek végre önnön birtokába jut, és magába mélyed. E napon néptelenek a kereskedelem szentélyei; gyermekeitől körülvéve valamennyi polgár az imaházba tart; itt különös beszédek tartanak nekik, melyekhez fülük aligha szokott. Felvilágosítják a gőg és kapzsiság okozta számtalan ártalomról. Azt fejtegetik, milyen fontos a vágyakat kordában tartani, miféle csodás örömök származnak az egyetlen erényből, a vele járó igaz boldogságból.¹⁸²

A legtöbb vallás, teszi hozzá Tocqueville, „csupán egy általános, egyszerű és praktikus eszköz ahhoz, hogy megtanítsuk az embereknek a lélek halhatatlanságának tanát”. E doktrínának szekuláris szinten alapvető következményei vannak, úgy, hogy valóban magyarázatot tud adni arra, miért „tudtak a vallásos nemzetek oly gyakran annyira tartós eredményeket elérni”:

A hit századaiban az élet célját az életen túlra teszik. E korok emberei természetesen, mondhatni, szándékuktól függetlenül megszokják, hogy évek hosszú során át egy mozdulatlan célpont felé haladnak, és lassan, észre-

182| *Uo.* II, 143.; *uo.* 763.

vétlenül megtanulják, hogyan kell ezernyi apró illanékony vágyat elfojtani, ha biztosan ki akarják elégiteni legfőbb, legtartósabb, emésztő vágyukat. Akkor is érvényesül ez a szokásuk, amikor földi dolgokkal foglalkoznak. (...) Nem bocsátkoznak szüntelenül új próbálkozásokba, céljaik állandók, és fáradhatatlanul törekednek feléjük.¹⁸³

„A testi dolgok fölé emelkedés” képessége az, állítja Tocqueville, ami lehetővé teszi, hogy az emberek ugyanezeket a testi dolgokat megsokszorozzák. „A lelket felemelő, kiterjesztő vagy kitaró dolgok teszik még inkább képessé azt a vele kapcsolatos dolgok sikeres megvalósításában.” Tehát a vallásos emberek eltekintenek az azonnali jutalomtól, és készek elfogadni a késleltetett jutalom etikáját, ami – cserébe – a jólét kulcsát adja kezükbe.

Tocqueville számára a materializmus, vagyis az az elv, mely szerint minden csak anyagi természetű, éppen az ellenkező irányba csábítja az embereket, arra, hogy csupán a másnapra gondoljanak:

Ha fő reményeik nem hosszú távúak többé, természettől indítva érzik magukat, hogy késedelem nélkül kiéljék legsekélyesebb vágyaikat, s ha kétségbeesnek, amiért nem élhetnek örökké, hajlamosak úgy cselekedni, mintha már másnap meg kellene halniuk.¹⁸⁴

Tocqueville alapvetően emiatt tekinti „az emberiség ellenségének” a materialista doktrínákat, ami ellen „minden, a demokratikus jövőt szíven viselő embernek össze kell fognia”. Mindazonáltal Tocqueville hamar felismeri azt is, hogy bizonyos értelemben a materializmus és a demokrácia egészen jól kiegészíthetik egymást:

A demokrácia kedvez az érzéki örömöknek. Ez az élvezet, ha mértéktelen, hamarosan arra a gondolatra juttatja az embereket, hogy az anyag minden, a materializmus pedig esztelen heveséggel ragadja őket az effajta élvezetekbe. Íme, az ördögi kör, amelybe belesodródhatnak a demokratikus nemzetek. Jó, ha látják a veszélyt, és ellenállnak.¹⁸⁵

De hogyan lehet a demokráciát féken tartani, ha (és abban a percben, hogy) „a hit fénye elhalványul” és „az emberi látókör szűkülni kezd”? Tocqueville minden kétséget kizáróan azt állítja, hogy „a veszélyt ez, és csak ez jelenti”:

183| *Uo.* II, 149.; *uo.* 771.

184| *Uo.* II, 149–150.; *uo.* 771–772.

185| *Uo.* II, 145.; *uo.* 765–766.

De miközben az ember a jólétnek ezzel a tisztos, törvényes hajhászásával ámitja magát, félő, hogy nem él többé legmagasztosabb adottságaival, s miközben maga körül mindent jobbítani akar, önmagát alacsonyítja le.¹⁸⁶

A megoldást erre a problémára nem a vallásban vagy az államban kell keresni, és abban a döntésben sem rejlik, hogy „olyan politikai befolyást adjunk a lelkipásztoroknak, melyet a törvény nem engedélyez számukra”. Tocqueville szerint ez oly mértékben ártana a vallásnak, hogy a szerző „inkább bezárná a papokat a szentélybe, semmint megengedje nekik, hogy túllépjenek annak határain”. Ilyen körülmények között hogyan tud a demokrácia szembefordulni az emberek reményeit elnyomó tendenciával, és hogy kerülheti el, hogy „az emberek szem elől té vesszék az emberiség dicsőségét és nagyságát alkotó értékeket”? A megoldás talán az lehet, hogy helyre kell állítani az emberek „jövő iránti szeretetét, melyet a vallás és a társadalmi állapot már többé nem tud táplálni bennük”. Ebben az esetben, ahogy már többször is, Tocqueville nyilvánvalóan Franciaországra gondolt, nem Amerikára:

Abban az országban, ahol szerencsétlen módon összetalálkozik a vallás-talanság és a demokrácia, a filozófusoknak és a vezetőknek szüntelenül azon kell lenniük, hogy távolabbra helyezzék az emberi cselekedetek célját: ez az ő nagy feladatuk. A moralistának kora és országa határai közt is fel kell lelnie az ellenszert. (...) Láttassa meg velük, hogy jóllehet az emberiség arculata megváltozott, az e világi jólét megszerzésének eszközei, amelyek az ember rendelkezésére állnak, nem változtak, s a demokratikus népeknél is úgy van, mint máshol: ezer apró hétköznapi magánérdeket kell leküzdeni ahhoz, hogy a boldogság iránt általánosan táplált emésztő szenvedélyt ki lehessen elégíteni.¹⁸⁷

Ki kell emelnünk a gondolatot, miszerint „az e világi jólét megszerzésének eszközei, amelyek az ember rendelkezésére állnak, nem változtak”. Tocqueville egyértelműen bíz abban, hogy az emberi jólét keresése az, ami megtanít arra, hogyan kutassuk a késleltetett jutalmat, vagy becsvágyunkat kényszeríteni tudjuk arra, hogy „vágyakozásunk tárgyát előbb hosszasan bámulja, s csak azután ragadja meg”. Tocqueville éppen ezen a ponton írta, hogy a kormányzat ne cselekedjen „hirtelen vagy érdemtelen indíttatásból”, és jóindulatból sem. Szinte előre látja, hogy a kormányzás többet árthat

azzal, amit csinál, mint azzal, amitől tartózkodik: a kormány igenis tönkreteheti azt az emberi adottságot, hogy „előre lássuk, mi fog történni velünk a világban”.

Ebben a tekintetben Tocqueville összeegyeztetni látszik Burke vallás és erkölcsiség iránti aggodalmát a természetes szabadság rendszerének Locke és Adam Smith által hangoztatott védelmével: ha a kormányt bizonyos korlátok között tartjuk, akkor nem teheti tönkre az emberi jólét keresését „a hirtelen és érdemtelen indíttatású” rendszerének eszközeivel, és az emberek remélhetőleg megértik, hogy „az e világi jólét megszerzésének eszközei, amelyek az ember rendelkezésére állnak, nem változtak”. És azt is, hogy „ha arra tanítjuk a közösség tagjait, hogy gondoljanak jövőbeli helyzetükre e világban, akkor fokozatosan és akaratlanul is közelebb kerülnek majd a vallásos meggyőződéshez”.

AZ AMERIKAI TAPASZTALAT: KÖRÜLMÉNYEK ÉS TÖRVÉNYEK

Az *amerikai demokrácia* bevezetőjében Tocqueville egyértelműen meghatározza, mi könyvének fő tárgya: a demokrácia kialakulása és az, hogy az amerikai demokrácia miért liberális, nem pedig zsarnoki. A montesquieu-i hagyomány alapján – akinek munkáihoz, Pascal és Rousseau mellett, mindig visszatért amerikai látogatása során – Tocqueville az amerikai demokrácia sajátosságainak három fő tényezőjét határozza meg. Úgy látja, hogy vannak véletlenszerű tényezők („a körülmények”), politikai és közigazgatási tényezők („a törvények”), valamint olyanok, melyeket nehéz meghatározni, de kulcsfontosságúnak tartja őket, és „szokások” néven emlegeti.

A véletlenszerű tényezők tekintetében Tocqueville kiemeli az amerikai kolóniák alapításának földrajzi és történelmi körülményeit. Megemlíti a végtelen területeket, a földek bőségét, ami szerinte mind hozzájárult ahhoz, hogy nincsen arisztokrácia. Továbbá kiemeli a katonai fenyegetettség hiányát a szomszédos államok részéről, miáltal kiküszöbölődött a központi hatalom megerősítésének egyik főbb hagyományos ürügye.

Aztán több oldalon keresztül rendkívül élénken ábrázolja a puritán telepeket, akik Amerika észak-keleti részén megalapították „Új-Angliát”. Ezekben a közösségekben Tocqueville az amerikai demokrácia alapító ősejtjeit látja, és határozottan megkülönbözteti a déli telepesektől, akiknek rabszolgatartó életmódját élesen kritizálja. Majd kiemeli, hogy a brit anyaország olyan szintű autonómiát adományozott ezeknek a telepeseknek, amelyet sehol máshol egyetlen kolónia anyaországa sem. Anglia valóban lehetővé tette, hogy „egy bizonyos számú emigráns politikai társulást alkosson az

186 | Uo. II, 144.; uo. 765.

187 | Uo. II, 150.; uo. 772–773.

anyaország védelme alatt, és hogy rendelkezzen önmaga felől bármiben, ami a törvényekkel nem áll ellentétben.”

Az amerikai törvények emelkedő fontossági sorrendben a második tényező; ennek vizsgálata során Tocqueville kiemeli az Egyesült Államok decentralizált föderális struktúráját, a bíróság függetlenségét, valamint a sajtó és a politikai társulások szabadságát. Mégis, a helyi szintű önkormányzás valódi megléte az a téma, melyhez mindvégig visszatér könyvében. Katolikus és liberális lévén, Tocqueville pártolta az Amerikában tapasztalt szubszidiaritás elvét, és klasszikus passzusokat szentel a helyi szintű önkormányzásnak, melyet a szabad közösségek alappilléreinek tekint:

A községi intézmények ugyanazt jelentik a szabadság számára, mint az elemi iskola a tudomány számára; a nép általuk fér a szabadsághoz, s tanulja meg, hogyan élhet vele békében és szokhat hozzá alkalmazásához. Községi intézmények nélkül a nemzet létrehozhat szabad kormányzatot, de nem ismerheti a szabadság szellemét. Múló szenvedélyek, a pillanat érdekei, a körülmények játéka a függetlenség látszatát kölcsönözhetik neki; ám a társadalmi test belsejében visszafojtott despotizmus előbb vagy utóbb a felszínre bukkan.¹⁸⁸

Mivel mindig foglalkoztatta az amerikai és a francia tapasztalatok összehasonlítása, Tocqueville az előbbi decentralizációja és az utóbbi centralizációja közti ellentétben látja azt a döntő tényezőt, mely megmagyarázza e két ország különböző politikai sorsát:

Franciaországban az állami adószedő veti ki a községi adókat; Amerikában a községi adószedő veti ki az állami adót. Ugyanilyen módon, nálunk a központi kormány kölcsönzi hivatalnokait a községnek; Amerikában a község adja kölcsön tisztségviselőt a kormánynak. Ez önmagában eleve is rávilágít arra, hogy milyen mértékben különbözik e két társadalom.¹⁸⁹

188| Uo. I, 59.; Martonyi Éva fordítása, uo. 96.

189| Uo. I, 66.; uo. 104.

AZ AMERIKAI TAPASZTALAT: A FORRADALOM HIÁNYA

Tocqueville szerint az amerikai demokrácia egyik legnagyobb előnye európai társaival, főleg a franciával szemben, hogy azoktól eltérően az amerikai demokrácia nem forradalom szülötte: „ők [az amerikaiak] egyenlőnek születnek, nem pedig azzá lesznek” – Tocqueville egyik híres mondása szerint. Annak ellenére, tette hozzá, hogy az amerikaiaknak nem volt arisztokráciájuk és egyenlőnek születnek, a szabadság iránti arisztokratikus hajlamot örökölték az angoloktól, azáltal, hogy megtanulták demokratikus eszközökkel megőrizni azt. Ebben a tekintetben a veleszületett egyenlőség hatalmas előnye az oka annak, hogy nincsen forradalom, vagyis hogy az arisztokráciát nem kell forradalmi úton eltörölni.

Könyvében Tocqueville végig azon az állásponton van, hogy a forradalom hajlamos a demokratikus korszak hiányosságait hangsúlyozni, ezáltal megerősítve előnyeinek kibontakoztatását. Tocqueville számára nyilvánvalóan Franciaország volt ennek első példája, és a francia forradalom egyik legnagyobb hibája az volt, hogy teljesen megrészesgítették az általános ideálok, avagy az „irodalmi szellem”, ami miatt keményen bírálta hazája filozófusait és értelmiségét. Íme, egy klasszikus részlet *A régi rend és a forradalomból*:

Ha forradalmunk történetét tanulmányozzuk, látni fogjuk, hogy pontosan az a szellem hatotta át, amelyben annyi elvont könyvet írtak a kormányzásról. Ugyanazon vonzódást találjuk meg benne az általános elméletek, a teljes törvénykezési rendszerek és a törvények pontos szimmetriája iránt, a létező tények megvetését, ugyanazon hitet az elméletekben, az intézmények ugyanazon eredeti, leleményes és új szellemben való megújítására való törekvést, s ugyanazon elszántságot az alkotmány egészének a logika szabályai szerinti teljes átalakítására, ahelyett, hogy megpróbálnák részleteiben módosítani. Ijesztő látvány! Hiszen az író jó tulajdonságai nemegyszer fogyatékoságnak számítanak az államférfinál, és azok a dolgok, amelyek nevében szép könyveket írtak, nagy forradalmakat robbanthatnak ki.¹⁹⁰

Tocqueville bölcs megfigyelése, hogy az egyenlőség kora erősíti az általános elméletek iránti kedvet, és arra is rámutatott, hogy az amerikaiaknak jobban tetszettek, mint az angoloknak – valójában ez utóbbiak egyáltalán nem voltak tőlük elragadtatva. Mindazonáltal, hangsúlyozta, „az amerikaiak a politikában sosem lelkesedtek annyira az általános elméletekért, mint a

190| Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, 87.; Hahner Péter fordítása, in uő: *A régi rend és a forradalom*. Budapest, Atlantisz, 1994, 177–178.

franciák”, és e különbség fő oka a politikai szabadság művészetében rejlik, melyet Amerikában mindig is gyakoroltak:

Az amerikaiak olyan demokratikus nép, amely mindig is önmaga intézte közügyeit, mi pedig olyan demokratikus nép vagyunk, amely sokáig csak elmélkedhetett arról, hogyan volna a legcélszerűbb ezeket irányítani. Társadalmunk állapota már akkor nagyon általános eszméket sugallt nekünk a kormányzásról, mikor politikai alkotmányunk még meggátolt bennünket abban, hogy ezeket az eszméket a tapasztalat tükrében helyesbítsük és elégtelenségeinkre lassan-lassan ráébredjünk, az amerikaiaknál ellenben ez a két dolog szüntelen kölcsönhatásban van, és magától értetődően korrigálja egymást.¹⁹¹

Tocqueville azt a következtetést vonta le ebből, hogy az általános elméletek iránti szenvedélyt a tapasztalat gyógyítja legjobban:

Ha olyan dolog adódik tehát, aminek kapcsán különösen veszélyes, ha egy demokratikus nép vakon átadja magát az általános eszméknek, a legjobb orvoslat úgy intézni, hogy ezzel a dologgal nap mint nap gyakorlatban foglalkozzék; ez esetben kénytelen belebocsátkozni a részletekbe, s e részletek megvilágítják az elmélet gyöngéit.¹⁹²

AZ AMERIKAI TAPASZTALAT: A VALLÁS

Tocqueville nem hagyott kétséget afelől, hogy a három fő tényező közül ő melyiket tartotta a legdőntőbb érvényűnek az amerikai demokrácia liberális természetének magyarázatához:

Ha a könyvemben eddig leírtakkal nem sikerült elérnem azt, hogy az olvasó megértse, milyen nagy jelentőséget tulajdonítok az amerikaiak gyakorlati tapasztalatainak, a szokásaiknak, nézeteiknek, egyszóval az erkölceiknek a törvények betartásában, akkor könyvem nem érte el célját.¹⁹³

Tocqueville az erkölcsökön az emberek által a társadalmi állapotba áthelyezett szellemi és morális viselkedésmintákat értette. Lehetetlen volna itt összefoglalni az író e területre vonatkozó értékes megfigyeléseit, melyeket

a mai napig igen alábecsül a társadalom- és politikatudomány. Meg kell említenünk azonban Tocqueville prominens nézetét, melyet az amerikai és a francia erkölcsök szembeállításán alakított ki, ami nem más, mint a valláshoz való hozzáállás. De máris tegyük hozzá, hogy itt érvelése a vallásról leginkább szekuláris jellegű. A katolikus Tocqueville szociológusként beszél a vallásról, mivel elemzése mindenekelőtt szociológiai természetű.

Amint azt már említettem, Tocqueville a vallás szerepét abban látja, hogy magasabb elvárásokat támasszon, illetve nagy világi tetteket hajtson végre akár a vallástól teljesen független területeken is. Ha figyelembe vesszük azt, hogy Tocqueville a demokrácia korában az elvárások csökkentésének erős kényszerét észleli, így talán megérthetjük, mennyire fontosnak tartja a vallást mint e tendencia ellensúlyozóját és megcáfolóját.

Említettük már a demokrácia korát fenyegető, az ún. „rousseau-i tévedés” eredményeként fellépő „új despotizmust” is, miáltal a demokratikus nemzetek semmi mást nem tudnak elképzelni az „általános akaraton” kívül és a felett. A vallás tehát megint csak alapvető szerepet játszik abban, hogy elkerülhető legyen a központi hatalom tátongó mélysége: a vallásos nemzetek kevésbé könnyen mondanak le a szabadságról az egalitárius despotizmus javára, mivel tudják, hogy a politika szférája sohasem egyetlen és totális – mindig van spirituális szféra is. Más szóval, hasonlóan a társulás tudományához, a helyi szintű önkormányzáshoz, a közigazgatás decentralizációjához, valamint a sajtó- és gyülekezési szabadsághoz, a vallás a pluralizmus és a politikai szabadság forrása egy olyan korban, amikor az egyenlőség és a centralizáció iránti szenvedély uralkodik. Ezen tényezők összevetése valójában nem pontos. Tocqueville számára az egyenlőség korában a szabadság túlélésének döntő tényezője a vallás és annak a politikai hatalomtól való függetlensége. Ezért Tocqueville azt mondja, hogy „a despotizmus uralkodhat hit nélkül, de a szabadság nem tud”.

A harmadik ok, amiért a vallás a politikai szabadság biztosításának feltétele, a szabadság önfenntartásának szükségessége. Edmund Burke figyelte, hogy minden társadalomban kell az önkontroll ereje: minél kevésbé jön belülről, azaz minél kevésbé az egyének önkéntes szándéka, annál inkább hajlamos kívülről, egy despotikus hatalomtól származni. Tocqueville ugyanezt a jelenséget figyelte meg, és észrevette, hogy az amerikai emberek számára a vallás az egyensúly forrása, mely által megszabadulnak a despotikus gyámkodás veszélyétől:

Az eddig leírtakból már kellően következtetni lehet az amerikai angol civilizáció valódi jellegére. Két, tökéletesen elkülöníthető elem terméke (s e kiindulási pontot mindvégig szem előtt kel tartanunk), melyek másutt gyakran

191 | Tocqueville, *Democracy in America*, II, 18.; Kiss Zsuzsa fordítása, in uő: *Az amerikai demokrácia*, 612.

192 | *Uo.*; *uo.* 613.

193 | *Uo.* 299.

harcoltak egymással, de Amerikában sikerült valamiképp egymásba olvasztani és csodálatosan összeötvözni őket. A *vallási szellemről* és a *szabadság szelleméről* beszélek. (...) Ezért aztán az erkölcsi világban minden rendezett, összehangolt; megjósolható és előre meghatározott. A politikai világban minden mozog, vitatott, bizonytalan; az egyikben passzív, bár önkéntes engedelmesség uralkodik; a másikban függetlenség, a tapasztalat megvetése és bizalmatlanság minden tekintéllyel szemben. E két, látszólag oly ellentétes irányzat a legkevésbé sem árt egymásnak, hanem egyetértésben halad, és egyik a másikat kölcsönösen támogatja.¹⁹⁴

Ezzel szemben Franciaországban Tocqueville azt tapasztalja, hogy a szabadság hívei állandó ellenségességgel viseltetnek a vallás iránt, és – ahogy Raymond Aron kiemelte – ebben az ellenséges érzületben látja a francia politikai szabadság törékenységének alapvető okát.

SZABADSÁG ÉS EGYENLŐSÉG

Az olvasó *Az amerikai demokráciát* „a demokráciáról és Amerikáról valaha írt legjobb könyvnek” fogja találni. Ahogy az a remekművek esetében lenni szokott, egyszerre leleplező és érdekfeszítő, mivel olyan nagy problémákat tár fel, melyek megoldásához örökös kutatás szükséges. Tocqueville vizsgálódásainak középpontjában a szabadság és az egyenlőség közti örök feszültség megértése áll. Ez a feszültség csillapítható, de Tocqueville nem ad okot arra, hogy azt gondolhassuk, teljesen leküzdhető:

Azt hiszem, a demokratikus népek természetből fogva kedvelik a szabadságot; minthogy önmagukra vannak utalva, keresik, szeretik, és fáj, ha el kell távolodniuk tőle. Az egyenlőség iránt azonban lángoló, telhetetlen, örökre szóló, lebírhatatlan szenvedélyt éreznek; egyenlőséget akarnak a szabadságban, és ha nem tudják kivívni, még a szolgaságban is azt áhítozzák. Elviselik a szegénységet, az alávetettséget, a barbárságot, de nem tűrik el az arisztokráciát. (...) Nélküle a szabadság ma nem szilárdulna meg, és maga a despotizmus sem uralkodhatna.¹⁹⁵

Érdemes felidézni Tocqueville figyelmeztető szavait *A régi rend és a forradalom* című könyvéből, ahol azt írja, hogy csupán a szabadság által létre-

hozott anyagi javakra asszociálva az emberek szívébe ültetni azt – felesleges próbálkozás:

Azt sem hiszem, hogy igaz szabadságszeretet jöhet létre a szabadság által megszerezhető anyagi javak láttán, mert ez a látvány bizony gyakran elhomályosodik. Igaz, hogy a szabadság hosszú távon mindig jómódhoz, kényelemhez és gyakran gazdagsághoz is juttatja azokat, akik meg tudták őrizni, egyes korszakokban azonban meg is zavarhatja élvezetüket, máskor pedig csak a zsarnokságtól lehet mindezeket megkapni. Azok az emberek, akik kizárólag ezeket az előnyöket várják a szabadságtól, sohasem maradhatnak sokáig szabadok.

Ami viszont minden korokban oly erősen át tudta hatni egyesek szívét, az maga a szabadság vonzereje volt, saját varázsa, függetlenül előnyeitől; a kényszer nélküli beszéd, cselekvés, lélegzés öröme Isten és az ő törvényeinek irányítása alatt.¹⁹⁶

194| Uo. I, 43–44.; Szabolcs Katalin fordítása, uo. 73–74.

195| Uo. II, 97.; Frémer Jusstina fordítása, uo. 709–710.

196| Tocqueville, *The Old Regime and the Revolution*, 204.; uő: *A régi rend és a forradalom*, 197.

IV. RÉSZ

A SZABADSÁG SZELLEME

13 | WINSTON S. CHURCHILL

AZ ANGOL AJKÚ NÉPEK ÉS A SZABAD VILÁG

Winston Churchill (1874–1965) a szabadság nyugati hagyományának egyik legnagyobb, talán a legnagyobb huszadik századi képviselője. Értelmiségi körökben azonban műveit kevesen olvassák, és egyáltalán nem tanulmányozzák. Leginkább egy régi vágású konzervatívnak tartják, még talán reakciónak is, aki történetesen a II. világháború alatt volt hivatalban Angliában – és főleg azért szállt szembe Hitlerrel, mert az fenyegette a Brit Birodalommal kapcsolatos imperialista ábrándjait. Churchill konzervatív nézetei végső soron hasznosnak bizonyultak a náciizmussal szemben, bár a birodalmat, melyért a háborúban harcolt, nem tudták megóvni. Emiatt, illetve szocializmusellenes, reakciós álláspontja miatt elvesztette a választásokat 1945-ben, a Munkáspárt elsöprő többségével szemben. Churchill tehát a múlt egy alakja, akinek dicsőségét most kell „dekonstruálni”.¹⁹⁷

Lehet, hogy kicsit drasztikusan hangzik, de 1988-ban az én nézeteim sem voltak nagyon mások Churchillről. Ekkoriban látogattam el először Karl Popperhez, és ő egy teljes előadást tartott nekem Churchillről – melyet e könyv elején már röviden ismertettem. Churchill-lel és a szabadság anglo-amerikai hagyományával kapcsolatos kíváncsiságom is ekkor kezdődött, ami a jelen könyv megírásához vezetett – hogy megkíséreljem „rekonstruálni” Churchill politikafilozófiáját, melyet már annyian próbáltak „dekonstruálni”.¹⁹⁸

A Churchill-lel foglalkozó óráimat általában ezzel a személyes vonatkozású történettel kezdem, szembeállítva a harminc évvel ezelőtti nézeteimet és Karl Popper előadását Churchillről, melyet otthonában hallgattam végig

197| Ehhez hasonló véleményt, talán más szemszögből, olvashatunk Simon Heffertől '50 Years After His Death, It is Time to Debunk... The Churchill Myth' címmel (*New Statesman*, 9–15 January 2015, 19–23.). Lásd még John Charmley, *Churchill: The End of Glory. A Political Biography* (London: Faber and Faber, 1993).

198| A churchilli politikafilozófia rekonstruálásának ötletét a dekonstrukciós kísérletekkel szemben James Ceaser kissé más témában írt kitűnő könyvének köszönhetem: *Reconstructing America: The Symbol of America in Modern Thought* (New Haven – London: Yale University Press, 1997).

a dél-londoni Kenley-ben. Aztán felidézem Popper markáns kijelentéseit Churchill meghatározó szerepéről az európai szabadság védelmében és megőrzésében. Majd ezután röviden említést teszek hallgatóimnak Churchill számkivetettségéről az 1930-as években, amikor erőteljesen kritizálta saját Konzervatív Pártja kormányainak békepolitikáját. 1939. szeptember 3-án, három nappal Lengyelország lerohanása után, amikor Anglia végül hadat üzent Németországnak, Winston Churchill, még mindig a hátsó sorban ülve, ezt mondta az Alsóháznak:

Azért szállunk harcba, hogy megmentünk a világot a náci zsarnokság pestisétől és hogy megóvjuk mindazt, ami a legszentebb az emberiségnek. Ez nem hatalmi háború, és nem a birodalom terjeszkedéséről vagy anyagi haszonról szól: egyetlen háború sem foszthat meg egy országot sem a napfénytől és a haladás eszközeitől. Lényegi minőségét tekintve, ez háború az egyén jogainak sziklaszilárd alapokra való helyezéséért, az emberi minőség meghatározásáért és újraélesztéséért.¹⁹⁹

Még ugyanazon a napon, 1939. szeptember 3-án, Churchill az Admirális Első Lordja lett (ezt a pozíciót már betöltötte 1911–1915 között). De miniszterelnök csak egy év múlva, 1940. május 10-én. Ezután röviden beszámolok hallgatóimnak arról a hihetetlen közjátékról, mely Churchill kinevezéséhez vezetett, amikor 1940. május 9-én Neville Chamberlain akkori miniszterelnök egy bizalmas megbeszélésen azt javasolta, hogy Lord Halifax kövesse őt a miniszterelnöki poszton. Mivel Lord Halifax úgy vélte, hogy a Lordok Házában betöltött tisztsége miatt az Alsóházzal nehéz volna ezt elfogadtatni, pusztán emiatt, hihetetlen módon, Chamberlain választása Churchillre, az egyetlen alternatív miniszterelnök-jelöltre esett.²⁰⁰

Churchill 1940. május 10-én lett miniszterelnök, azon a napon, melynek hajnalán Hitler lerohanta a Benelux államokat. Konzervatív képviselőtársai még mindig gyanakodva figyelték Churchillt. 1940. május 13-án mondta el híressé vált első parlamenti beszédét miniszterelnökként:

Nem ígérhetek mást, mint vért, gyötrelmet, könnyeket és verejtéket. A legkeservesebb kálvária elé nézünk. A küzdelem és szenvedés megannyi hosszú hónapja áll előttünk. Azt kérdezik, mi a politikánk? Azt mondom, hadba szállunk, tengeren, szárazföldön és levegőben, minden erőnkkel és minden

erővel, amit Isten adhat; hadba szállunk egy szörnyűséges zsarnokság ellen, melyet eddig nem tudott felülmúlni az emberi bűnök siralmas, sötét tárháza. Ez a politikánk.²⁰¹

Miután ezt felolvastam a hallgatóknak, általában olvasok még néhány szemelvényt Martin Gilberttől és John Lukacstól, és felidézem, hogy Churchill, miniszterelnöksége első hetében, 1940 májusában, még viszonylag elszigetelődött volt.²⁰² Majd említést teszek a háborús kabinet 1940. május 29-i ülésének ma már híressé vált epizódjáról, amikor Lord Halifax (az akkori külügyminiszter) tárgyalást javasolt a londoni olasz nagykövettel egy Hitlerrel kötendő különbékéről – amit Churchill szigorúan elutasított. De, ahogy Martin Gilbert mondja, Churchill nem vétózhatott meg egy többségi határozatot, ami akár ellene is dönthetett. Ekkor a gyűlés felfüggesztését kellett kérnie a háborús kabinettől, hogy a teljes kormány mind a 25 tagjához beszédet intézhessen, amit ekkor tett először. Azon a több résztvevős megbeszélésen Churchill ígéretet tett a háború folytatására, amit a kormány tagjai nagyban támogattak. Félóra múlva már visszatérhetett a háborús kabinet újból összehívott gyűlésére, hogy a „soha nem adjuk meg magunkat” ügyét győzelemre vigye. Többek között ez volt egy másik, az Alsóházban 1940. június 4-én elmondott híres beszédének vezérgondolata:

Annak ellenére sem lankadhatunk, vagy bukhatunk el, hogy már hatalmas európai területek és számos híres régi állam került vagy kerülhet a Gestapo és a náci hatalom egész ocsmány apparátusa markába. Elmegyünk a végsőig. Harcolni fogunk Franciaországban, harcolni fogunk a tengereken és óceánokon, harcolni fogunk a partokon, harcolni fogunk a leszállópályákon, harcolni fogunk a mezőkön és az utcákon, harcolni fogunk a hegyekben; sohasem adjuk meg magunkat, és még akkor is, ha – amit egy pillanatig sem hiszek – e szigetet vagy egy részét leigázzák és éhezni fog, a tengereken túli birodalmunk felfegyverkezve és a brit flotta támogatásával akkor is tovább fog harcolni, amíg az Isten elérkeztnek látja az időt arra, hogy az új világ összes hatalmával és erejével fellépjen a régi megmentésére és felszabadítására.²⁰³

199| Churchill 1939. szeptember 3-i beszéde az Alsóházban, in Martin Gilbert, *Winston Churchill's War Leadership* (New York: Vintage, 2004), 40.

200| Robert Blake, 'How Churchill Became Prime Minister', in *Churchill*, eds Robert Blake – William Roger Louis (Oxford: Oxford University Press, 1993), 257–273.

201| 1940. május 13-i beszéd az Alsóházban, in Gilbert, *Winston Churchill's War Leadership*, 38.

202| Gilbert, *Winston Churchill's War Leadership*; John Lukacs, *Five Days in London, May 1940* (London: Yale University Press, 2001); uő: *Öt nap Londonban, 1940. május*. Budapest, Európa, 2000.

203| In Gilbert, *Winston Churchill's War Leadership*, 23.

Ez azonban még nem volt minden. 1945-ben, a győztes háború és a Munkáspárt elsöprő győzelmével végződött választások után, Churchill annak rendje és módja szerint a konzervatív ellenzék vezetője lett. Anglia kimerült volt. Európa is kimerült volt. De az öreg Churchill, aki 71 éves volt ekkor, nem adta fel. Missouri államban, a fultoni Westminster College-ban, Truman elnök jelenlétében komolyan bírálta a Közép- és Kelet-Európára eresztett szovjet vasfüggönyt:

A Balti-tengeri Szczecintől az Adriai-tengeri Triesztig vasfüggöny ereszkedett a kontinensre. E vonal mögött találhatók Közép- és Kelet-Európa összes régi államának fővárosai. Varsó, Berlin, Prága, Bécs, Budapest, Belgrád, Bukarest és Szófia híres városai és a környező lakosság is ott van, amit szovjet területnek kell neveznem, és ilyen vagy olyan formában, de mindannyian nem csupán a szovjet befolyás, hanem nagyon erős és bizonyos esetekben egyre erősödő moszkvai ellenőrzés alatt élnek.²⁰⁴

Ekkor általában feszült figyelem honol a teremben. Majd három kérdés felvetését javaslom (ugyanazt a hármat, amit ebben a fejezetben szeretnék megtárgyalni).

1. Miért és milyen alapon ítélte el kétkedés és gondolkodás nélkül Churchill már a kezdetektől a nácizmust és a kommunizmust is?
2. Miért és milyen alapon ellenezte Churchill az 1930-as években a békepolitikát, illetve utasította el 1940-ben és azt követően a tárgyalást Hitlerrel?
3. Miért és milyen alapon döntötte el – megint csak egyedül – Churchill 1946-ban, hogy elítéli a szovjet vasfüggönyt?

Sokan azzal válaszoltak ezekre a kérdésekre, hogy Churchill alapvetően különc, kalandor és lázadó volt. E szerzők hosszú sorában Boris Johnson, London volt főpolgármestere az egyik legutóbbi és minden bizonnyal az egyik legkiválóbb.²⁰⁵ Bár ez a könyv véleményem szerint megható tisztelgés Churchill előtt, mégsem tudok egyetérteni azzal a kijelentésével, hogy Churchill lényegében különc és kívülálló (*outsider*) volt – legalábbis a szónak nem az európai kontinensen vett értelmében. Épp ellenkezőleg, Churchill egy régi arisztokrata család tagja; Anglia egyik legimpozánsabb magánkéz-

²⁰⁴ E nagy jelentőségű beszéd kiváló elemzését lásd *Churchill's Iron Curtain Speech Fifty Years Later*, ed. James W. Muller (Columbia–London: University of Missouri Press, 1999).

²⁰⁵ Boris Johnson, *The Churchill Factor: How One Man Made History* (London: Hodder–Stoughton, 2014).

ben lévő palotájában, a Blenheim-palotában született (még ha véletlenül is); tanulmányait az egyik legelőkelőbb iskolában, a Harrow magániskolában, valamint Sandhurst kiváló katonai akadémiáján végezte. Tehát a kontinentális mérce szerint Churchill egyértelműen a brit uralkodó osztály tagja (de még akkor is lehetett volna szeszélyes lázadó, ami nem feltétlenül ellentétes azzal, hogy valaki a *brit* uralkodó osztály tagja).

Még annyit szeretnék hozzáfűzni, hogy ez az a pont, amikor az órámon körbeadok egy régi prospektust, melyben lenyűgöző fotók vannak a Blenheim-palotáról. Majd megkérdezem a hallgatóktól (akik javarészt Európa kontinentális részeiből valók): mondanák-e, hogy egy ember, aki itt született – még akkor is, ha apja a kastély tulajdonosának, Malborough hercegének csak másodszülött fia volt, ezért nem lehetett Blenheim örököse –, mondanák-e, hogy ez az ember egy kívülálló volt? Kérdésemet mindig mély csend követi, miközben a hallgatók figyelmesen tanulmányozzák a Blenheim-palota megkapó fényképeit, a hatalmas csodás parkokat, a kerteket és a tavat.

Az elkövetkezendő oldalakon azt fogom kifejteni, hogy Churchill tényleg egy régi, jól bevált és nagy tiszteletnek örvendő politikai hagyomány legjobb képviselője volt: az anglo-amerikai szabadság törvények által garantált politikai hagyományának. Lehetett akármilyen személyisége magánemberként, politikai arculata minden bizonnyal nem egy kívülállóé. Churchill politikafilozófiája nem egy különc vagy kívülálló filozófiája, hanem egy, az 1215-ös Magna Chartáig, az 1688-as „dicsőséges forradalomig” és az 1766-os amerikai forradalomig visszanyúló nagyon ősi politikai hagyományé. A 18. század végétől, Edmund Burke óta ezt a filozófiát konzervatívnak szokták nevezni. Minden tisztelettem mellett én jobban szeretem egyszerűen az anglo-amerikai szabadság hagyományának nevezni, melybe valójában beletartoznak a konzervatívok, a liberálisok, még a szociáldemokraták is – amennyiben mindannyian forradalomellenes álláspontot képviselnek, és ragaszkodnak a politikai szabadsághoz és a személyes felelősséghez.

EGY „KÍVÜLÁLLÓ”, AKI A KÉT FŐ PARLAMENTI PÁRT KÖZÖTT INGÁZOTT

Kik voltak a kívülállók a kontinentális Európában a 20. század hajnalán? Főleg a parlamentáris demokrácia és az általában „kapitalizmusnak” nevezett piacgazdaság kritikusai. Habár akadáhatnak olyanok, akik emlékeztetnek rá, hogy 1904-ben Churchill „köpönyeget forgatott” az angol parlamentben, és a konzervatív frakciót elhagyva (melynek az 1900-as választások után lett tagja) átvált a liberálisok közé. Húsz évvel később, 1924-ben visszaforgatta

köponyegét, és újra csatlakozott a torykhoz. De miközben Churchill két parlamenti párt között ingázott, Európa uralkodó szellemi divatja magát a parlamentáris demokráciát és a piacgazdaságot támatta. Ebben az időszakban a kontinentális Európa demokratikus intézményeit forradalmi ideológiák – jobb- és baloldaliak egyaránt – zilálták szét.

Az értelmiség jellemzően a forradalmi hullám – vagy a jobb-, vagy a baloldali, vagy a kommunista, vagy a későbbi nemzetiszocialista hullám – lelkes rajongója lett. A forradalmárok az új világ szószólóiként állították be magukat. Hátra kell hagyni, mondták, a parlamentáris demokrácia paralízisét és a kapitalizmus üzleties kicsinyességét. Angliát és Amerikát a régi világ szimbólumaként emlegették. Azt mondták róluk, hogy „a zsidó konspiráció” és „a világ pénzügyi mágnásai” fogságába estek. Angliát és Amerikát azzal is vádolták, hogy ellenáll az új, központosított és innovatív „totális államnak” – a kifejezést Mussolini vezette be. És Európában sokan fogékonyak voltak az új irányzatra: – Igen, a világ változik – mondogatták –, és nekünk vele együtt változnunk kell.

Winston Churchillt nem fertőzte meg a forradalom és az újítás nyelvezete. Régi vágású reakciónak titulálták, aki nem érti az új időket. De Churchill igenis értette. És nem tetszett neki, amit látott.

Churchill csodálta a szabadság európai és nyugati tradícióját, melyhez véleménye szerint hazája és a Brit Birodalom jelentős mértékben hozzájárult. Mélyrehatóan tanulmányozta Macaulay-t és az ő whig szemléletét az angol történelemről. Tehát pontosan tudta, hogy az 1688-as dicsőséges forradalmat – az utolsót, amin Anglia keresztülment – vonakodva csinálták, és fő célja az volt, hogy elejét vegyék a további forradalmaknak.²⁰⁶ Éppen ezért nem volt rá nagy hatással a forradalmi kifejezésmód, amely egyre erőteljesebbé vált a kontinensen.

És nem hatotta meg a lelkes újítás kifejezésmódja sem. Tanulmányozta Edmund Burke-öt is, és tisztában volt vele, hogy a brit parlament már leszokott az abszolút hatalomra vágyakozó királyok által kezdeményezett „újító despotizmus” elleni tiltakozásról. A rivális parlamenti pártokon alapuló kormány–ellenzék szisztéma fejlődött ki az adófizetőknek nem felelős, ún. „udvari kabinet” ellensúlyozására. Burke szerint az ilyen felelősség nélküli kormány „a tökéletesség rendszerét” akarja bevezetni „egy olyan monarchiában, mely messze túlmege a platóni államon”.²⁰⁷ Churchill nagyon jól tudta ezt, és meglehetősen szkeptikus volt a tökéletesség újító rendszereivel

szemben. „Óvakodnunk kell a felesleges újítástól, különösen, ha azt a logika vezérli”, hangzott el 1942-ben ez a híres mondása az angol Alsóházban, amikor reagált egy javaslatra, miszerint a védelmi miniszteri és a hadügyi államtitkári titulusokat át kell nevezni, mert teljesen logikátlanok.²⁰⁸

Churchill enyhén szólva közönyös volt az ún. „általános akarat” retorikája iránt is, melyet érdekes módon a forradalmi baloldal és a forradalmi jobboldal egyaránt alkalmazott az új „totális állam” védelmében, s amely a rivális politikai pártoktól szabadon, „egyetlen akarat” képes cselekedni. Churchill tudta, hogy az „általános akarat” vagy az „egyetlen akarat” mindig egy átmeneti többség akarata lesz – vagy ami még rosszabb, egy aktivista kisebbségé –, és hogy minden akaratot alkotmányos fékekkel és egyensúlyokkal kell korlátozni. A közérdekről pedig, melyet Churchill igen nagyra tartott, szintén tudta, hogy nem lehet tömegtüntetések által meghatározni. A közérdeknek egy olyan vegyes kormányzásból kell kialakulnia, amely a monarchikus, az arisztokratikus és a demokratikus alapelvek kölcsönös együttműködésén alapul.

Churchillt tehát nem hatotta meg az újítás forradalmi kifejezésmódja, mely az értelmiségi körökben oly sok lelkes követőre talált a kontinentális Európában és másutt is. Ellenkezőleg, nagyon büszke volt arra a liberális világrendre, melyet a 19. század valósított meg a „Pax Britannica” idején, – melynek megvetésére és kigúnyolására buzdították az embereket a 20. század hajnalán. Habozás nélkül elmondta ódivatú nézeteit a választóknak is 1922-ben, pedig akkor még a liberális párt tagja volt:

Milyen csalódás a huszadik század
Milyen szörnyű & milyen szomorú
események hosszú sorozatával
feketítettük be az első 20 évét.
Minden országban bomlás
a kötelek gyengülése
az alapelvek megkérdőjelezése
a hit hanyatlása
a remény megnyirbálása látható
mindaz amitől a civilizált társadalom
felépítése és végső léte függ.
A föld minden részén láttuk
amint egyik óriás nemzet a másik után
akik megalkottak egy rendezett, békés és virágzó

208| Winston S. Churchill's *Maxims and Reflections*, eds Colin Coote – Denzil Batchelor (New York: Barnes–Noble, 1992), 167.

206| Lord Macaulay, *The History of England (1849–1861)*, ed. Hugh Trevor-Roper (London: Penguin, 1979).

207| Edmund Burke, 'Thoughts on the Cause of the Present Discontents', in *The Works of the Right Honourable Edmund Burke* (Boston: Little–Brown, 1865), I, 454.

civilizált társadalmat,
egymás után zuhannak
csődbe, barbarizmusba vagy anarchiába.
(...) És csak minden nemzet
összehangolt, intenzív és kitartó erőfeszítésével
lehet a további és talán még nagyobb csapásokat elkerülni.²⁰⁹

A HITLERI FORRADALOM VESZÉLYE

Churchill nagyon jól ismerte a brit politikai hagyomány összes alaptételét – ezek voltak az ő alaptételei is. És ezért ismerte fel rögtön a bolsevizmusból és a nácizmusból eredő forradalmi fenyegetést. Rövid tollvonásokkal sikerült megragadnia mindkét forradalmi populizmus lényegét. Hitlerrel kapcsolatban például felidéri egyszerű származását; hogy nem vették fel a bécsi Művészeti Akadémiára; hogy Bécsben, majd Münchenben is szegénységben élt, hol szobafestőként, hol alkalmi munkákból. Ilyen körülmények között, írta Churchill:

[Hitler] annál hevesebb gyűlölettel viseltetett a világ iránt, amely megtagadta tőle a sikert. Nélkülözései nem a kommunisták soraiba vezették. Annál inkább táplálták benne a fajhűség beteges érzését, illetve a Németország és a német nép iránti lázas és misztikus rajongást (...) A magányos és befelé forduló közkatona egyre azon törte a fejét, hogyan következhetett be a katasztrofófa [a német vereség és az I. világháború], de töprengésében egyedül saját szegényes tapasztalataira volt utalva. (...) Honfidühe és a gazdagok iránt táplált irigysége egyetlen érzésbe, mindent elsöprő gyűlöletbe torkollott.²¹⁰

Fontos feleleveníteni ezeket a részleteket Churchill II. világháborúról írt könyvéből – és még jóval többet is lehetne idézni –, mert a kommunizmus évtizedei alatt, és a baloldali propaganda úgyszintén, Hitlert a kapitalizmussal próbálták azonosítani. Churchill sosem követte el ezt a kolosszális hibát. Mindig határozottan támogatta a kapitalizmust – ahogy azt a későbbiekben felidézem majd –, és nagyon jól tudta, hogy a nácizmus és a kommunizmus el akarta pusztítani a piacgazdaságot. A piaci mechanizmust és a magántulajdont centralizált és militáris gazdasággal akarták felváltani.

209| Churchill gyorsírási jegyzetei, in Martin Gilbert, *Churchill's Political Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1981), 83–84.

210| Winston Churchill, *The Second World War* (London: Penguin, 1989), 24.; Betlen János fordítása, in uő: *A második világháború* (Budapest, Európa, 1989), 1, 21–22.

De, hogy ezt megtegyék, a siker iránti irigység és harag nem volt elég – bár minden bizonnyal ezek is elengedhetetlenül kellettek hozzá. Szükség volt még egy olyan filozófiára is, amely el tudott pusztítani minden erkölcsi aggályt, minden pártatlan viselkedési szabályt, ami korlátozza az egyik ember akaratát és hatalmát a másik fölött. A német vulgárpropaganda a reménytelenség és gyanakvás világszemléletének terjesztéséhez Nietzsche filozófiáját használta fel. „Valahol élőt találtam, ott a hatalom akaratát is találtam” – ez a Nietzsche-idézet volt a nácik kedvence.²¹¹

Winston Churchill azonnal felismerte, hogy a nácik bibliája kisajátította Nietzsche sötét világvélményét. És ezt írta:

A *Mein Kampf* fő tétele fölöttébb egyszerű. Az ember harcoló állat, következképp a nemzet, harcosok közössége lévén, harci alakulat. Az az élő szervezet, amely lemond a létért való küzdelemről, pusztulásra van ítélve. Ugyanígy elveszett az az ország, az a faj, amely lemond a harcról. A nemzet harci képessége fajtisztaságától függ. Következképp meg kell tisztítani az idegen szennyeződéstől. A zsidó faj egyetemes jellegénél fogva szükségképpen pacifista és internacionalista. A pacifizmus pedig halálos bűn, mert kapitulációra vezet a létért vívott küzdelemben. Minden ország legelső kötelessége tehát, hogy a tömeget nemzetté formálja. (...) Az oktatási rendszernek az a feladata, hogy olyan németeket állítson elő, akikből a legegyszerűbb kiképzéssel katonát lehet csinálni.²¹²

A „SZOCIÁLIS KÉRDÉS”

Ennyi elég is Churchill nácizmussal kapcsolatos nézeteiről. Most inkább térjünk át az ún. „szociális kérdésre”. Ez központi témája volt a nácizmus és a kommunizmus nyugati demokrácia elleni propagandájának, melyben utóbbit a szegények szociális helyzetével nem törődő „oligarchiának” kiáltották ki. Még itt a legelején fontos hangsúlyozni, hogy Churchill rendkívül érzékeny volt a szegények társadalmi helyzetére, és ez az aggodalma a piacgazdaság védelmével társult.

Sir Martin Gilbert, Churchill hivatalos életrajzírója szerint 1901-ben, az Athenaeum-klubban John Morley liberális politikus társaságában elköltött vacsora során történt az, ami felkeltette Churchill érdeklődését a szociális kérdés iránt. Morley Seebohm Rowntree akkoriban megjelent könyvének

211| Stephen Hicks, *Nietzsche and the Nazis* (Roscoe, Illinois: Ockham's Razor, 2010).

212| Churchill, *The Second World War*, 24.; *A második világháború*, 24–25.

egy példányát adta Churchillnek, melyben a yorki életkörülményekről olvashatott. 12 nappal később Churchill így írt egyik konzervatív képviselő-társának:

Mostanában olvastam Rowntree úr *Poverty* című könyvét, mely igen nagy hatással volt rám, és nagyon ajánlom, hogy Ön is olvassa el. Az általa hivatkozott adatokból egészen egyértelmű, hogy lakosságunk nagy részéhez viszonyítva az amerikai munkás erősebb, megtermettebb, egészségesebb, jobban táplált és tehát hatékonyabb élőlény, és ez minden bizonnyal egy olyan tény, melyet országunk féktelen imperialistái nem hagyhatnak figyelmen kívül, akik semmi másra nem tudnak gondolni, csak a fegyverkezésre, az adóztatásra és a hódításra. Ami engem illet, az a véleményem, hogy kevés babér terem egy olyan birodalom számára, mely a tengereken tud uralkodni, de nem képes megtisztítani saját csatornáit.²¹³

A szociális reformok és a szabad kereskedelem kérdése miatt – melyet a toryk elleneztek – Churchill 1904-ben kilépett a konzervatív pártból és csatlakozott a liberálisokhoz. Ez egy figyelemre méltó momentum, különösen a kontinentális Európában – ahol nehéz lett volna olyan vezető politikust találni, aki a szabad kereskedelmet (vagy szabad piacokat) és a szociális reformokat egyszerre támogatja. De Churchill számára ez nem jelentett nehézséget. A brit politikai hagyomány hűséges tanítványaként a szabad kereskedelmet és a szabad piacot (tulajdonképpen a kapitalizmust) olyan esz-köznek tekintette, amely lehetővé teszi „az egyén körülményeinek javulását” (Adam Smith szavaival megfogalmazva). Más szóval, a szabad kereskedelem elsősorban a szegényeknek kedvez, mert lehetővé teszi számukra, hogy a világ minden tájáról származó olcsó árukhoz hozzájussanak, mesterséges vámtarifák és helyi termelők érdekvédelme nélkül. Ez a társadalom legkiszolgáltatottabb rétegeinek védelmét szolgáló szociális reformokkal járna együtt.

A következő évek során Churchill, mint a liberális kormány tagja, több fontos szociális reformot kezdeményezett, amivel felhívta magára a Fábiánus Szocialisták, a híres Sydney és Beatrice Webb figyelmét. „Az elmúlt két év nagy története – írta 1910-ben Beatrice Webb a naplójában –, hogy Lloyd George és Winston Churchill gyakorlatilag elragadták a dicsőséget nem csupán saját kollégáik, de a Munkáspárt elől is. A leghaladóbb politikusokként tűnnek ki.” Beatrice Webb még attól is tartott, hogy néhány ifjú fábiánus végül „magától átpártol e két radikális vezető táborába.”²¹⁴

213| In Gilbert, *Churchill's Political Philosophy*, 27.

214| *Uo.* 45.

Beatrice Webb persze tudta, hogy Churchillnek semmi köze az egyenlőség és az állami ellenőrzés ideológiájaként vett szocializmushoz. Churchill álláspontja az volt, hogy egy minimális életszínvonalat garantálni kell, de ennek nem volt része, hogy az egyenlőséget is ugyanígy támogatni kéne. Így magyarázta ezt 1906 őszén egy glasgow-i beszédében:

Nem akarom csillapítani a verseny hevességét, de sokat tehetünk a kudarc következményeinek enyhítése érdekében. Meg akarjuk húzni azt a vonalat, mely alatt senkit nem engedhetünk élni és dolgozni, de amely fölött mégis lehet az összes erőt latba vetve versenyezni. Nem a tudomány és a civilizáció szerkezetének lerombolását akarjuk – hanem egy védőhálót teríteni a szakadék fölé.²¹⁵

Churchill ezt a szakadéktól védő hálót „minimum standard”-nak hívta. Tartalmaznia kellett „a minimális élet- és bérszínvonalat, a minimális biztonságot, hogy ne jussanak ebek harmincadjára az emberek baleset, betegség vagy jellembeli gyengeség miatt, valamint a felemelő, nem le-süllyesztő versenyt.”²¹⁶ Egy biztonsági háló, melyet az állam segít elő „az Angliában magától kialakult társadalmi biztosítékok és biztosítások rop-pant, ám szakadozott szövetéke alatt (egy alsóbb szinten), de nem azok helyettesítésére.”²¹⁷ Ez a rendszer persze Churchillnél sem tántoríthat el a szorgalmas munkától, hisz:

Senkit nem sajnálunk azért, mert keményen dolgozik, mivel a természet különleges jutalmat kínál fel a keményen dolgozó embernek. Abban a különleges élvezetben részesül, hogy egyszerű örömeiből rövid idő alatt olyan megelégedettséget kovácsolhat, melyet keresve a társadalom naplopói hiába kószálnak egész álló nap.²¹⁸

215| Churchill 1906. október 11-i beszéde; in Winston S. Churchill, *Liberalism and the Social Problem: A Collection of Early Speeches as a Member of Parliament* (London: Hodder–Stoughton, 1909); in Gilbert, *uo.* 43.

216| Levél Arthur Wilson Foxnak, 1908. január 4., *Churchill. Documents. Vol. 2*, 759.; in Gilbert, *uo.* 44.

217| *The Nation*, 1908. március 7.; in Gilbert, *uo.* Talán megemlíthetem, hogy a biztonsági háló hasonló elméletét próbáltam megfogalmazni a *Social Citizenship Rights* kötetemben.

218| Churchill 1908. július 6-i beszéde az Alsóházban; in Gilbert, *Churchill's Political Philosophy*, 45–46.

A BOLSEVIK ÖNKÉNYURALOM

A minimum standard elképzelése egészen különbözött tehát a szocializmustól és a kommunizmustól, melynek Churchill mindig ádáz ellenfele maradt. 1920 januárjában ismertette a bolsevik önkényuralomról alkotott nézeteit:

Hiszünk a választók alkotmányos és szabad többségi akaratával összhangban gyakorolt parlamentáris kormányzásban. Ők közvetlen beavatkozással vagy egyéb erőszakos eszközzel megbuktatnák a parlamentet (...) hogy a nép tömegeit irányíthassák a sikerrel még sosem alkalmazott elméleteik szerint, és saját önjelölt vagy áljelölt választmányuk tevékenységén keresztül.

Ők a tőke elpusztítására törekednek. Mi a monopóliumok ellenőrzésére törekszünk. Ők gyökerestül ki akarják irtani a személyes tulajdon fogalmát. Mi az emberi igyekezetet mint fő mozgatórugót használva eszközül minden téren növelni kívánjuk a termelés mennyiségét, a javakat sokkal szélesebb körben és egyenlőbben elosztva a sok millió háztartás között. Mi megvédjük a lelkiismeret és a vallási egyenlőség szabadságát. Ők ki akarják irtani az emberi lélek számára megnyugvást és ösztönzést adó vallásos hit minden formáját...²¹⁹

Churchill már a kezdetektől fogva látta, hogy a bolsevizmus (mindig így nevezte) célja a világforradalom, és egyértelműen állást foglalt: „A világforradalom bolsevista célja békében és háborúban egyaránt követhető. A bolsevik béke valójában a háború egy másik fajtája. Ha pillanatnyilag fegyverrel nem győzhetnek, akkor propagandával aknáznak alá.”²²⁰ Ez a szemlélet oda vezetett, hogy Churchill egyre inkább szembeszállt az angol munkáspárt megerősödésével, és nem csupán szocialista elgondolásai miatt, hanem talán legfőképpen azért, mert a munkáspárti vezetők szimpatizáltak a Szovjetunióval. „Egy munkáspárti kormány – írta a *Times*nek címzett levelében 1924 januárjában – sötét és félelmetes árnyat vetne a nemzeti élet minden területére.”²²¹ Három nappal később, amikor a liberális párt összeállt a munkáspárttal, hogy legyőzzék a konzervatívokat és Ramsay MacDonald munkáspárti vezetőt tegyék meg új miniszterelnöknek, Churchill újból a torykhoz csatlakozott. Majd kijelentette, hogy csak a konzervatív párt rendelkezik elég erős bázissal „a szocializmus sikeres legyőzéséhez.”²²²

219| Churchill sunderlandi beszéde 1920. január 1-jén; *uo.* 76–77.

220| *Evening News*, 1920. július 28.; *uo.* 77–78.

221| In Martin Gilbert, *Churchill: A Life* (London: Heinemann, 1991), 460.

222| *Uo.* 462.

1936-ban, tizenkét évvel később, Churchill újra megfogalmazta a kommunizmussal és a nemzetiszocializmussal szembeni kemény állásfoglalását, miszerint „Trockij elvtárs és Dr. Goebbels tanai között kell, hogy legyen hely számomra, az önök számára és mások számára is, ahol a saját nézeteinket ápolhatjuk”. Ez vezetett oda, hogy a spanyol polgárháborúban „egyik oldalon sem akart partizán lenni”. És hozzátette: „Remélem, nem az a sors vár, hogy bármelyik ilyen összetételű kormány alatt kelljen élnem a világon. A két rivális hitvallás közül egyikért sem tudok lelkesedni. Határtalan szomorúságot és szánalmat érzek az áldozatok iránt.”²²³ Szintén 1936-ban, egyik párizsi beszédében Churchill ismét megerősítette a kommunizmussal és a nemzetiszocializmussal szembeni szilárd meggyőződését:

Mi, akik szabad légkörben nevelkedtünk, hogyan is tudnánk elviselni, hogy elhallgattassanak vagy szájkosarat tegyenek ránk; hogy kémek, poloskák és besúgók vannak mindenütt; hogy még a magánbeszélgetéseket is lehallgatja és felhasználja ellenünk a titkosrendőrség, annak minden ügynöke és kreatúrája; hogy eljárás nélkül letartóztatassanak és fogva tartssanak; hogy egy politikai vagy párttörvényszék perbe fogjon olyan váddal, mely ezidáig ismeretlen volt a polgárjogban?

Hogy tudnánk elviselni, hogy úgy bánjanak velünk, akár a kisiskolásokkal, amikor mi felnőtt emberek vagyunk; hogy több tízezer embert kényszerítsenek az utcára, hogy felvonuljanak és különféle hangzatos szlogeneket skandáljanak; amikor azt látjuk, hogy filozófusokat, tanárokat és írókat félemlítenek meg és dolgoztatnak halálra koncentrációs táborokban; hogy minden órában álcázni kelljen az emberi intellektus természetes működését és az emberi szív dobbanását? Azt mondom, miért ne lehetne a végsőkéig elmenni ahelyett, hogy behódolnánk egy ilyen zsarnokságnak?²²⁴

KORLÁTOZOTT KORMÁNYZAT

Én azon a véleményen vagyok, hogy Churchill kommunizmus- és nácizmusellenességének fő oka szorosabban véve elsősorban nem is ideológiai kérdés volt. Ugyanis nem vázolt fel egy módszeres, minden részletre kiterjedő rivális doktrínát, mely szembeállhatott volna a kommunizmussal és a nácizmussal. Churchill számára e két ideológia azon törekvése volt a legrémisztőbb, hogy fentről akarták újraszervezni a civil és a társadalmi életet úgy, hogy a meglévő

223| Alsóház, 1936. április 14.; in Gilbert, *Churchill's Political Philosophy*, 98.

224| 1936. szeptember 24., Párizs; in Gilbert, *Churchill: A Life*, 97–98.

életformákra ráerőltetnek egy totális, mindent átfogó ideológiára alapuló deduktív tervet. Hitler tizedes, a volt szocialista Mussolini, valamint Lenin és Sztálin kommunista ideológiája esetében Churchill azok nyers fanatizmusát látta, akik saját féktelen akaratuk gyakorlása érdekében minden korláttól meg akarnak szabadulni: az alkotmányos kormányzat, a judeo-keresztény vallás, az úriemberi viselkedés (*gentlemanship*), a polgári, politikai és gazdasági szabadságjogok, a magántulajdon, a család és más decentralizált polgári intézmények korlátaiktól.

A korlátozott politikai akarat és a korlátozott politikai hatalom fundamentális eszméjével kapcsolatban Churchill beszédeiben és írásaiban számtalan utalást találhatunk. Egy 1938-as, háború előtti beszédében például így fogalmazott:

„Nekünk talán nincs saját ideológiánk...?” – ha már ezt a csúnya szót kell használnom –, a szabadság, a liberális alkotmány, a demokratikus és parlamentáris kormányzás, a Magna Charta és a Jog Kérvénye?²²⁵

1944-ben, az olasz nemzethez intézett üzenetében Churchill hét „egészen egyszerű gyakorlati kérdést” javasol, melyek segítségével felismerhető a szabadság a modern világban. Hadd idézzem most e még manapság is aktuális sorokat:

Megvan-e a szabad vélemény kinyilvánításának, valamint a hatalmon lévő kormány bírálatainak és az azzal való szembenállásnak a joga?

Joguk van-e az embereknek leváltani az általuk helytelenített kormányt, és biztosítottak-e az alkotmányos eszközök az akaratuk érvényesítéséhez?

Bíróságait fenyegeti-e végrehajtó hatalom által alkalmazott erőszak és a csőcselék támadása, és mentesek-e bizonyos politikai pártokkal való összefonódástól?

A bíróságok olyan nyilvános és jól bevált törvényeket alkalmaznak-e, melyeket az emberi gondolkodás a tisztesség és az igazság elvével asszociál?

Egyformán tisztességes bánásmódban részesülnek-e a szegények és a gazdagok, a magánemberek és a kormánytisztviselők?

Az egyén jogait, amelyek együtt járnak az állam iránti kötelességeivel, fenntartják, megerősítik és magasabb rangra emelik?

Rettegnie kell-e az egyszerű földművesnek vagy munkásnak, aki kemény munkával keresi kenyerét és családja fenntartásáért küzd, hogy valamely, egypárti ellenőrzés alá eső sötét rendőri szervezet, mint a náci és fasiszta párt által létrehozott Gestapo, egyszer csak megkopogtatja a vállát, és minden tisztességes vagy nyitott eljárás nélkül fogságba küldi és bántalmazza?²²⁶

Ez a hosszú idézet, úgy vélem, szemlélteti, hogy Churchill számára, valamint a több évszázados brit törvény által garantált szabadság hagyománya számára is az volt a döntő kérdés, hogy a politikai hatalom nem rendelkezhet az emberek spontán és ténylegesen létező életvitele felett. Ezt a kulcsfontosságú szempontot William Pitt angol miniszterelnök (1766–68) remekül megfogalmazta:

A kunyhójában a legszegényebb ember is ellenállhat a korona minden hatalmának. Lehet az törekeny; vagy a teteje rozoga; a szél is átfúhat rajta; a vihar is betalál, az eső is beeshet – de Anglia királya be nem mehet; az összes seregei se merjék átlépni a romos lakhely küszöbét!²²⁷

A POLITIKAI SZABADSÁG ANGLO-AMERIKAI HAGYOMÁNYA

A korlátozott kormányzat és a törvény által garantált szabadság tradícióját gyakran egy sajátos brit politikai hagyománnyal, a konzervatív hagyománnyal társítják. Ennek a gondolatnak briliáns megfogalmazását láthattuk több, az előző fejezetekben már tárgyalt szerző, például Anthony Quinton és Michael Oakeshott esetében is.

A kérdés, hogy Churchill a korlátozott kormányzat elvét jellemzően konzervatív elvnek tekintette-e, vitatható. Kétségtávol sokatmondóan kifejezte a társadalmi rend átszervezésére irányuló forradalmi tervekkel szembeni ellenérzését. Számomra azonban úgy tűnik, hogy nála ez a szembenállás a korlátlan politikai hatalommal a 19. század két vezető brit parlamenti csoportosulása, a konzervatívok és a liberálisok széles körű konszenzusán alapult. Ez különösen szembeötlő, amikor Sir Francis Mowatt politikafilozófiájáról tesz említést, aki magasrangú állami hivatalnok és Gladstone személyi titkára

226| In Gilbert, *Churchill's Political Philosophy*, 111.

227| Id. William Pitt parlamenti felszólalása a közvetett adó törvényjavaslatához az Alsóházban (1763. március); in Lord Brougham, *Historical Sketches of Statesmen*, I, 42.

225| 1938. május 9.; in Peter Clarke, *Mr Churchill's Profession: Statesman, Orator, Writer* (London: Bloomsbury, 2012), 225.

volt, valamint szolgálatot töltött be mind Gladstone, mind Disraeli – a két rivális viktoriánus államférfi, az egyik liberális, a másik konzervatív – idején. Sir Francis politikafilozófiája, amint azt Churchill jellemezte, aligha lehetett volna ellentétesebb a forradalmi és abszolutista politikai törekvésekkel:

Ő képviselte a teljes, győzedelmes viktoriánus közgazdasági és pénzügyi szemléletet; szigorú takarékoság; pontos könyvelés; szabad import, bármit is csináljon a világ többi része; udvarias, szilárd kormányzás; semmi háború; semmiféle zászlólengetés, csak az adósság törlesztése, az adók csökkenése és minden súrlódás elkerülése, a többire – a kereskedelemre, iparra, mezőgazdaságra, a szociális életre – pedig a *laissez-faire* és *laissez-aller* vonatkozik. A kormány korlátozza önmagát és a néppel szemben támasztott igényeit a minimumra; a nemzet hadd élje saját életét; a társadalmi és ipari szerveződés hadd folyjon a maga útján, az ország törvényeit és a tízparancsolatot szem előtt tartva. Hadd fialjon a pénz az emberek zsebében.²²⁸

Churchill nem az egyes pártokra vagy az egyes politikai csoportosulásokra tartotta jellemzőnek a korlátozott és kisebb kormányzásban való megegyezési készséget. Azt hiszem, helyénvalónak tűnik az az állítás, hogy Churchill ezt a fajta konszenzusos szemléletet a brit nép, tágabb értelemben az angol ajkú nemzetek sajátosságának tekintette. E nemzeteknél a konszenzusra való hajlamban a politikai szabadság különleges kiegészítésének kifejezését látta. Csak ezzel magyarázható állhatatos elhivatottsága *Az angol ajkú népek történetének* megírására, melyet 1932-ben kezdett el és csak több mint húsz évvel később, 1956-ban sikerült kiadnia – ez lett az utolsó könyve.²²⁹

1939 áprilisában egyik irodalmi asszisztensének így írt a könyvről:

A téma nagyrészt a szabadság, a jogrend és az egyéni jogok fejlődéséből bontható ki, valamint abból, hogyan alakult ki az állam alárendelése az egyre értelmesebb közösség alapvető és morális koncepcióinak. (...) Ezeknek az eszméknek az angol ajkú nemzetek voltak a szerzői, majd a letéteményesei, és most minden bizonnyal ők lesznek a fegyveres védelmezői. Tehát elítélem a zsarnokságot, akárhonnan jöjjön is, és bárminek is álcázza magát. És mindez persze aktuális tartalommal bír.²³⁰

228| Winston S. Churchill, 'Personal Contacts', in uő: *Thoughts and Adventures* (London: Butterworth, 1934), 54.

229| Churchill, *A History of the English-Speaking Peoples*; uő: *Az angol ajkú népek története*.

230| Levél Ashley-nek, 1939. április 12., *Churchill Archivum*, 8/626, 147.; in Clarke, *Mr Churchill's Profession*, 224., és Gilbert, *Churchill's Political Philosophy*, 100.

Amikor a könyv 1956-ban végre megjelent, Churchill ezt írta bevezetesként az első kötethez (a négyből):

Századunkban immár második alkalommal, a Brit Birodalom és az Egyesült Államok összefogott, hogy szembeszálljon az emberiség által eddig még sosem látott méretű háború fenyegetése ellen, és az emberi nem iránti közös kötelességünk még inkább tudatosult bennünk azóta, hogy az ágyúdörgés és a bombarobbanások elhallgattak. A nyelv, a törvények, és országaink születésének folyamata már egyedi módon megalapozták az összetartást és az összehangolt feladatmegoldást. Kezdetben azt hittem, hogy egy ilyen egység figyelemre méltó befolyással lehet a világ sorsára. S most sem érzem úgy, hogy ez a szükség valamennyit is csökkent volna az elmúlt húsz évben.²³¹

Mi volt a politikai alapja „az emberi nem iránti közös kötelességnek”? Churchill ezt több alkalommal előadta már. Még ma is az egyik legdrámaibb az Egyesült Államokhoz intézett 1939. augusztus 8-i rádiós beszéde:

Érdekes, hogy az angol ajkú nemzetek mindig is irtóztak az egyszemélyes hatalomtól. Egy darabig egész készségesen követnek egy vezetőt, de csak addig, míg használhatónak tartják; de az a gondolat, hogy mindenestül átadják magukat egy személynek, testben és lélekben, majd bálványként imádják őt – mindig is gyűlöletes volt civilizációnk teljes egész stílusa és természete számára. Az amerikai alkotmány tervezői éppolyan elővigyázatosak voltak, mint azok, akik a brit alkotmányt formába öntötték, hogy megóvják a nemzet teljes életét és vagyonát, minden törvényét és szabadságát attól, hogy egy zsarnok kezébe kerüljön. A fékek és ellensúlyok a politikai szervezetben, az állami kormányzás nagyfokú decentralizálása, a szabad vita eszközei és folyamatai, a rendszeres visszatérés az alapelvekhez, a tiltakozás joga a legerősebb kormányokkal szemben, és mindenekelőtt a szüntelen éberség az, ami megőrizte és a jövőben is megőrzi a brit és az amerikai intézmények alapvető jellegzetességeit.²³²

Churchill szerint az „irtózás az egyszemélyes hatalomtól” régi időkre nyúlik vissza az angol ajkú nemzetek történelmében. Úgy vélte, hogy ez jelentősen megnyilvánult már a Magna Chartában (1215) is, noha az idő tájt talán csak félig értették:

231| Churchill, *A History of the English-Speaking Peoples*, I, vii.; a magyar fordítás egy későbbi, rövidített kiadáson alapul, mely már nem tartalmazza az eredeti mű bevezetőjét.

232| In Gilbert, *Churchill's Political Philosophy*, 100.

Abban az időben senki sem tekintette a Chartát az összes rendezetlen kérdés végleges megoldásának, és jelentősége nem a részletekben, hanem annak az elvnek a félreérthetetlen megerősítésében rejlett, hogy van egy törvény, amely magára a Koronára is vonatkozik. *Rex non debet esse sub homine, sed sub Deo et lege* – A királyt az embereknek nem, de Istennek és törvénynek alá kell rendelni.²³³

Churchill ezután kifejtette, hogy a Magna Charta központi problémáját alkotó korlátozott kormányzat gondolatából egy új koncepció született: a parlamentnek való felelősség.

Ahhoz, hogy a Koronát kellő korlátok közé szorítsuk, az ellenállást a régi nemesi privilégiumoknál szélesebb alapokra kell helyezni. Egy új szó jelent meg ekkoriban, a 13. század közepén – a parlament. (...) egy-két generáció múltán egy megfontolt államférfi ugyanúgy nem tudta volna már elképzelni a kormányzást parlament nélkül, ahogy király nélkül sem.

Majd *Az angol ajkú népek története* első kötetéhez írt bevezetés konklúziójához közeledve Churchill kijelenti, hogy:

Nyugat-Európa többi részétől eltérően, mely még mindig őrzi a római jog, illetve a római kormányzás hagyományát és nyomait, az angol ajkú népek a jelen kötetben tárgyalt időszak végén kialakítottak egy jogszabályi rendszert és azt, amit demokratikus alapelveknek nevezhetünk, melyek túléltek a francia és spanyol birodalmak megrázkódtatásait és támadásait. A parlament, az esküdszéki tárgyalás, a helyi polgárok általi önkormányzás és még a szabad sajtó kezdetei is, legalábbis primitív formában, de alakot öltöttek addigra, amikor Kolumbusz Kristóf nekivágott Amerika felfedezésének.²³⁴

²³³ Churchill, *A History of the English-Speaking Peoples*, I, xvi.

²³⁴ Uo. xix.

ANGLIA A SZABADSÁG NYUGATI TRADÍCIÓJÁNAK KÖZÉPPONTJÁBAN

Hiba lenne azonban azt gondolni, hogy Churchill az angol ajkú nemzeteket a szabadság nyugati vagy tágabb értelemben vett európai hagyományán kívül állónak vagy attól elszigeteltnek tekintette volna. Itt sajnos nincs mód annak a komplikált kérdésnek a részletes megvitatására, hogy Churchill szerint Angliának milyen pozíciót kellett volna elfoglalnia a háború utáni európai megállapodásokban, melyet ő maga bátorított és tett lehetővé.²³⁵ Churchill mindenesetre úgy gondolta, hogy a politikai szabadság hagyománya egész Európához, és nem csak Angliához vagy az angol ajkú népekhez tartozik. Több beszédében is hangsúlyozta, hogy Anglia egész Európa szabadságát védi, nem pusztán az angol érdekeket. Egész életében nagy csodálattal adózott az európai kultúrának, és az elsők között csatlakozott a „páneurópai” mozgalomhoz, melyet barátja, Coudenhove-Kalergi gróf kezdeményezett 1923–26-ban.

Arról sem szabad megfeledkezni, hogy Churchill kulcsfontosságú szerepet játszott az európai család kibékítésében a II. világháború után. 1946. június 5-én az Alsóházban szembeszállt azokkal, akik meg akarták büntetni Németországot és szövetségeseit:

A nácik uralma alatt Németország leírhatatlan bünteteket követett el. Igazságot kell szolgáltatni, annak rendje és módja szerint, a bűnösöket meg kell büntetni, de amint ennek vége van – és bízom benne, hogy hamarosan vége lesz –, visszatérek Edmund Burke nyilatkozatához, aki azt mondta: „Nem foghatom perbe az egész emberiséget.”

(...) Hirdessük ezt bátran. Németország hadd éljen! Ausztria és Magyarország hadd legyen szabad! Olaszország hadd kapja vissza helyét az európai rendszerben! Európa hadd emelkedjen fel újra dicsőségesen, és a világ békéjét erejével és egységével biztosítsa!²³⁶

A Zürichi Egyetemen tartott híres beszédében, 1946. szeptember 19-én, Churchill még tovább ment, és kijelentette, hogy Európa újjáépítésének a Franciaország és Németország közötti megbékélésen kell alapulnia.

²³⁵ E rendkívül összetett kérdés alapos ismertetését lásd Max Beloff, 'Churchill and Europe', in Blake-Louis, *Churchill*, 443–455.

²³⁶ In Martin Gilbert, *Churchill: The Power of Words* (London: Bantam, 2012), 541–542.

Most valami meglepőt fogok mondani. Az európai család újjáteremtésének első lépése Franciaország és Németország partnersége legyen. Franciaország csakis így tudja visszaállítani erkölcsi vezető szerepét Európában. Egy szellemileg nagy Franciaország és egy szellemileg nagy Németország nélkül Európa nem születhet újjá.²³⁷

FORRADALOMALLERGIA ÉS A DECENTRALIZÁLT ÉLETMÓDOK GYÖNYÖRÜSÉGE

A politikai szabadság anglo-amerikai hagyományát Churchill mindenképpen a tágabb értelemben vett nyugati civilizáció részének tekintette. Azt is láthattunk azonban, hogy feltétlenül hitte, hogy az angol ajkú nemzetek politikai kultúrája különleges a Nyugaton belül. E különlegesség egyik meghatározó eleme véleményem szerint az, hogy a szabadságot és a demokráciát egy hosszú, fokozatos fejlődési folyamat eredményének tekintik. A kontinentális Európában, épp ellenkezőleg, hajlamosak a demokráciát leginkább egy modern újításként felfogni, amit a múlttal való szakítás hozott magával. Ez óriási félreértésekhez vezetett, ahogy azt a következőkben igyekszem megvilágítani. Az egyik lényeges félreértés, hogy a változás és a haladás normális, mondhatni, nélkülözhetetlen eszközként fogadják el a forradalmat.

Semmi sem állt távolabb Churchill politikafilozófiájától. Forradalomallergiájának számtalanszor hangot adott. Minden bizonnyal édesapja politikai nézeteinek bemutatása volt az egyik legmegkapóbb ebben a témában:

[Sir Randolph Churchill] semmi okot nem látott arra, hogy miért ne lehetne az egyház és az állam, a király és az ország régi dicsőségét a modern demokráciával összeegyeztetni; vagy a dolgozó néptömegek miért ne lehetnének a legfőbb védelmezői azoknak a régi intézményeknek, melyek az ő szabadságukat és haladásukat biztosították. A múlt és a jelen, a hagyomány és haladás e szövetsége, ez az aranylánc, mely még soha el nem szakadt, mert túl sosem feszítették, jelenti az angol nemzeti lét sajátos értékeit és független minőségét.²³⁸

A fokozatos fejlődés *aranylánca* iránti elhivatottság az, ami lehetővé tette az angolok számára, hogy a törvény által korlátozott képviseleti kormányzást a saját decentralizált életformájuk védelmezőjének tekintsék. Ez az életfor-

ma a valódi emberek otthonaiban valósul meg, melyet őseiktől örökölték és utódaiknak majd továbbadnak. A generációk közti spontán párbeszéd során ezek az életformák fokozatosan adaptálódnak, és az új körülményeknek megfelelően kényelmesebbé válnak. De ezeket önkényes akarattal, a tökéletesség vagy egy hatalom absztrakt rendszerével sosem lehet és nem is szabad átalakítani. Az ember, mint személy vagy egyén, előbb volt, mint a kormány, mely utóbbinak legfőbb célja az emberek élethez, szabadsághoz és boldogságra törekvéshez való jogának védelme, az 1776-os amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat* híres szavaival élve.

Furcsamód, a 20. század két nagy költője is hasonlóképpen gondolkodott, amikor Anglia II. világháborús részvételének okait megfogalmazta. 1943-ban John Betjeman a következőket nyilatkozta a BBC-nek:

Szerintem nem azért a privilégiumért harcolunk, hogy egy igen fejlett hanyabolyban élhessünk. A nácik ezt akarják (...) Anglia, legalábbis számomra: az anglikán egyház, a hóbortos egyházfiak, az olajméccsessel világított templomok, a nőegyletek, a szerény vidéki fogadók, a viták arról, hogy milyen virág kerüljön az oltárra, a fűnyírók zaja szombat délután, a helyi lapok, a helyi aukciók, Tennyson, Crabbe, Hary és Matthew Arnold költészete, a helyi tehetségek, a helyi koncertek, egy mozilátogatás, a vidéki szárnyvonalakon járó vonatok, a könnyűszerkezetes döcögő kisvasutak, kerítésen áthajolva a mezőket bámulni; de lehet, hogy Önnek valami mást jelent... mindazt, ami Wolverhampton vagy a jó öreg Swindon, vagy akárhol is él.²³⁹

1948-ban, öt évvel Betjeman nyilatkozata után, T. S. Eliot pontosan egyfajta „életmódként” jellemezte az „angol” kultúrát, mely „a nép összes jellemző tevékenységét és érdekeltségét” tartalmazza.

Az Epsom Derby, a Henley Regatta, Cowes, augusztus 12-e, a kupadöntő, az agárversenyek, a flippergép, a darts, a Wensleydale sajt, a szeletelt főtt káposzta, az ecetes cékla, a 19. századi gótikus templomok és Elgar muzsikája.²⁴⁰

Ebben az értelemben Winston Churchill lényegében annak közvetítője és örököse, amit ő maga és még sokan mások is „az angol szellem”-nek neveztek. Ez a szellem szkeptikus a decentralizált intézmények és hagyományok

239| John Betjeman, 'Homecoming', BBC Home Service, 1943. február 25., in uő: *Letters*, I, 323.; idézi Peter Mandler, *The English National Character: The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair* (New Haven – London: Yale University Press, 2006), 207.

240| T. S. Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, 31., 37., 41.; in Mandler, *uo.*

237| *Uo.* 546.

238| Churchill, *Thoughts and Adventures*, 52.

átszervezésére irányuló dogmatikus absztrakciókkal és mértani tervekkel szemben. Churchill megfogalmazásában ez a kompromisszum és a fokozatos fejlődés szelleme:

Angliában az emberek és a pártok politikai szemlélete úgy fejlődik, mint egy fa, mely ágaival árnyékolja törzsét, széltől formálva és tekerve, jellege szerint gyökeret eresztve, szárazságtól satnyítva és viharoktól csonkítva (...) Dolgainkban, akárcsak a természetben, mindig vannak vásott szélek, átmenetek, kompromisszumok, anomáliák. Kevés az élesen kirajzolódó határvonal.²⁴¹

„Az angol szellem” legtömörebb és egyben legmegkapóbb meghatározása, mellyel eddig találkoztam, a külön Oxfordi történészről, A. L. Rowse-től származik. Egyik könyvében, melynek éppen *Az angol szellem* címet adta, Rowse úgy fogalmazott, hogy „az angol szellem” megkülönböztető jegye az *angst* (félelem) vagy *ennui* (közöny) teljes hiánya:

Az angol szellem lényege a boldogság, az élettel való belső megelégedettség, ami megmagyarázza az angol ember legalapvetőbb vágyát, hogy hagyják őt békén, és azt, hogy hajlandó másokat is sorsára hagyni mindaddig, amíg meg nem zavarják a nyugalmát.²⁴²

Ahogy Bagehot és Oakeshott megfogalmazta, ez egy pozitív beállítottság, a boldogság, az életöröm és annak a kiváltságnak a belülről fakadó érzése, hogy az ember azt az életformát élvezheti, ami a sajátja, ami számára jól ismert, és nem kívülről erőltették rá. Ez egy szkeptikus beállítottság a politikai kalandokkal, a szellemi divatokkal, a tökéletességelméletekkel és mindenféle szaktudorral szemben, aki azt állítja, hogy ő képes legjobban megszervezni az oktatást, a kultúránkat és a szellemi életünket. Egyszóval, ez a tökéletlenség politikája, mely szándékosan nem törekszik tökéletes rendszerré válni, és forrása az a beállítottság, hogy a szabadságot élvezni és bármi áron védelmezni kell.

Úgy vélem, ugyanez a szabadságszeretet volt Churchill politikai természetének lényege. E beállítottság politikafilozófiájára gyakorolt hatását szerintem Martin Gilbert fogalmazta meg a legjobban:

241| Churchill, 'Personal Contacts', 53.

242| A. L. Rowse, *The English Spirit: Essays in History and Literature* (London: Macmillan, 1945), 36.

Íme, tehát, Churchill politikafilozófiájának három összefonódó szála: „a társadalmi osztályok elkeseredettségének csillapítása” hazájában, „a félelmetes gyűlölet és az ellenséges érzelmek csillapítása külföldön”, valamint a parlamentáris demokrácia és a demokratikus értékek megóvása Angliában, Nyugat-Európában és azokon a területeken, melyek brit fennhatóság vagy irányítás alatt állnak. Ahol csak lehetett, a békéltetés módszerét alkalmazta, és a közéletet, a mérsékletesség ösvényét járta. Ahol viszont a libertárius értékeket csak erővel lehetett megóvni, ott erővel kellett fellépni. Ez csak a legvégső megoldás lehetett – erről a háború borzalmi és magának a demokráciának a természete gondoskodtak –, de jobb híján az értékeket a fegyverek erejével is meg kellett védeni.²⁴³

243| Gilbert, *Churchill's Political Philosophy*, 82.

V. RÉSZ

A TÖKÉLETLENSÉG POLITIKÁJA

A POLITIKAI SZABADSÁG ANGLO-AMERIKAI HAGYOMÁNYA

Az anglo-amerikai politikai hagyomány sajátosságainak szellemi feltérképezésére tett kísérlet befejezéséhez közeledve talán hasznos lehet, ha felidézzük Anthony Quinton kérdését, melyet már a könyv elején ismertettem. Az ő közreműködésével készült *Oxford History of Western Philosophy* egyik fejezetében Lord Quinton azt írta, hogy „Locke tanainak Franciaországba való importálása olyan hatással volt, mint az éhgyomorral fogyasztott alkohol”. Angliában, tette hozzá, Locke elvei „az abszolutista újítás elleni, nagyrészt konzervatív forradalom alátámasztását szolgálták”, míg Franciaországban Locke tanainak átvétele a francia forradalom radikalizmusához vezetett.²⁴⁴ Miért volt ez így?

Ahogy azt a könyvben már többször megismételtem, véleményem szerint ez a rendkívül fontos kérdés az európai anglofilek generációinak képzeletét ragadta meg.²⁴⁵ Gertrude Himmelfarb kicsit másként, de ugyanezt a problémát fogalmazta meg:

A „modern Anglia” igazi „csodája” (Halevy híres kifejezése) nem az, hogy megkímélte a forradalom, hanem hogy annyi forradalmat – iparit, gazdaságot, politikait, kulturálist – magába olvasztott már valódi Forradalom nélkül.²⁴⁶

244| Anthony Quinton, 'Political Philosophy', in *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, ed. Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1994), 327.

245| A bevezetőmben már említettem, hogy több olyan könyv is elérhető, mely hasznos útmutatóként szolgál ebben a témában. Ian Buruma *Anglomania: A European Love Affair* (New York: Random House, 1998) című könyve az anglo-amerikai (itt főleg angol) hagyománynak az európai anglománok több nemzedékére gyakorolt hatásáról nyújt kiváló, szórakoztató és informatív áttekintést. Másfelől James W. Ceaser remekül összefoglalja az anglo-amerikai (itt főleg amerikai) tradíció elleni európai reakciót a *Reconstructing America: The Symbol of America in Modern Thought* (New Haven – London: Yale University Press, 1997) című ragyogó könyvében. Az anglo-amerikai politikai hagyomány kissé elfogult, de szintén nagyon hatásos és alapos áttekintését találjuk Daniel Hannan (európai parlamenti képviselő) nemrégiben megjelent kötetében, *How We Invented Freedom & Why It Matters* (London: Head of Zeus, 2013).

246| Himmelfarb, *Victorian Minds*, 292.

Az előző fejezetekben próbáltam megvilágítani az anglo-amerikai politikai kultúra különféle aspektusait, melyek véleményem szerint annyira mássá teszik a kontinentális európai politikai kultúrához képest – még akkor is, ha mindkettő egyformán a liberális demokrácia, a jogállam és a piacgazdaság elkötelezettjének mondható. Az anglo-amerikai politikai kultúra ezen eltérő jellegzetességeivel napjainkig sok gondolkodó foglalkozott már különféle korokban, akik mind csodálattal adóztak az anglo-amerikai tradíciónak. Könyvem befejező részében megkísérlem összegyűjteni azokat a karakterjegyeket, amelyek a mai világban véleményem szerint segítségünkre lehetnek az anglo-amerikai sajátosságok megragadásában – az én külön európai perspektívámból.

14 | KORLÁTOZOTT ÉS FELELŐS KORMÁNYZÁS

Mindenképpen a korlátozott kormányzat látszólag hétköznapi kérdésével kezdeném. A kontinentális Európában széleskörűen elterjedt az a nézet, hogy a liberális demokrácia és az autoritárius rezsimok közti legfőbb különbség a népi kormányzás – más néven népszuverenitás – elfogadásában vagy elutasításában rejlik. Érdekes viszont, hogy az *I.* és *II. részben* tárgyalt hidegháborús gondolkodók közül – akik ellenezték mind a nemzetiszocializmust, mind a kommunista rendszereket – senki sem támogatta a népszuverenitás elvét, illetve szinte mindannyian határozottan bírálták. És mégis, a liberális demokráciát ugyanakkor támogatták. Ez óva inthet minket attól a kísértéstől, hogy a liberális demokráciát a népszuverenitás egyedüli alapelveivel azonosítsuk.

Karl Popper mélységesen elítélte Platón és Marx avantgardista tanait, melyek szerint a legjobb politikai rendszer jellemzője egy szakemberek csoportja által vezetett kormány – Platónnál ezek a filozófusok, Marxnál pedig a proletariátus vezérei. Popper azonban határozottan figyelt arra is, hogy hangsúlyozza, nem egyszerűen a népi kormányzás az alternatíva. Híressé vált demokráciaelmélete pontosan azon az állításon alapul, hogy a „ki uralkodjon?” kérdést nem szabad a legjobb politikai rendszert meghatározó döntő kérdésnek tekinteni. Popper szerint e kérdés helyett egy másikat kell feltenni, mégpedig azt, hogy „hogyan lehet vérontás vagy erőszak nélkül megszabadulni egy rossz kormánytól?”. A válasz keresése közben Popper rámutatott, hogy a többségi elv önmagában nem elégséges. A többségi elvet olyan szabályokkal kell *korlátozni*, melyek megakadályozzák, hogy diktatúra váljon belőle.²⁴⁷

247| Amint már az 1. fejezetben jeleztem, Popper demokráciaelméletének átütő erejű összefoglalása a Mário Soares portugál elnök által kezdeményezett, *Balanço do Século (Egy huszadik századi áttekintés)* (ed. Fernando Gil, Lisboa: Imprensa Nacional, 1989) című előadás-sorozat (majd kötet) keretében, 1988-ban elhangzott „Lisszaboni konferencia” című beszédében található. A beszéd megjelent az *Economist* brit hetilap 1988. április 23-i számában is „Popper on Democracy: the Open Society and its Enemies Revisited” címmel (19–22.), illetve szintén megtalálható Karl Popper *Egy jobb világ nyomában* című (*Em Busca de Um Mundo Melhor*, Lisboa: Fragmentos, 1989) portugál nyelvű kötetének 2. kiadásában.

Friedrich Hayek munkásságának tetemes részét pontosan ugyanennek a problémának szentelte, és igyekezett bemutatni a kormányzás *korlátozásának* hosszú folyamatát, amely a modern liberális demokráciák fokozatos felemelkedéséhez vezetett, különösen az angol ajkú országokban.²⁴⁸ Isaiah Berlin annak fontosságát emelte ki, hogy különbséget kell tenni a politikai szabadság és a szuverenitás között, és úgy vélte, hogy e két fogalom összetévesztése okozta azt, hogy bennük gyökerezhettek a zsarnokság legrosszabb fajtái.²⁴⁹ Michael Oakeshott a jogállamiságot a nyugati civilizáció legfőbb jellemvonásaként emelte ki.²⁵⁰ Végül Leo Strauss, felidézve, hogy Szókratész halálra ítélte az athéni demokrácia, nem győzte hangsúlyozni, hogy a liberális demokráciának meg kell védenie magát „a csőcselék uralmától”.²⁵¹ Más szóval, e gondolkodók mindegyike egyetértett abban, hogy fontos a kormányzás korlátozása, főleg akkor, ha az a többség akaratából vagy a népakaratból ered. Illetve, mindannyian egyetértettek abban is, hogy ez mindenekelőtt egy olyan alkotmányos rendszert jelent, mely a hatalmi ágak szétválasztásán, fékeken és egyensúlyokon, jogokon és törvényes garanciákon alapul: egy szóval, a kormányt a törvény által korlátozni kell, melyet az anglo-amerikai hagyományban jogállamnak neveznek, Európában pedig *Rechtsstaat* néven ismert, és mindkettő az alkotmányos kormányzás esete.²⁵²

Kétségtől nem lehet eléggé hangsúlyozni, mennyire fontos a törvény által korlátozott kormányzás és a népi kormányzás közötti különbség. Természetesen a körülmények idézték elő azt, hogy ezeket az embereket ugyanaz foglalkoztatta: a náciizmus és a kommunizmus is a nyugati parlamentáris rendszereket és a *Rechtsstaat*-ot támadta, mindkettő hasonló módon foglalkozott a tömegek, a nép, a munkások vagy a csőcselék közvetlen akcióihoz. A náciizmus és a kommunizmus egyaránt azzal vádolta a liberális demokratikus rendszert, hogy egyre inkább belekeveredik a törvényi korlátozások hálójába, ami állítólag politikai bűnültségre kárhoztatja és megakadályozza a kormányt abban, hogy közvetlenül ellássa az esedékes „fontos feladato-

248| Vö. F. A. Hayek, *The Constitution of Liberty* (London: Routledge – Kegan Paul, 1960), főleg a II. fejezet, 'The Origins of the Rule of Law', 162–175.

249| Vö. Berlin, 'Two Concepts of Liberty', főleg a VII. rész, 'Liberty and Sovereignty', 162–166.; uő: „A szabadság két fogalma”, VII. Szabadság és szuverenitás, 424–432.

250| Vö. Michael Oakeshott, *Lectures in the History of Political Thought*, eds Terry Nardin – Luke O'Sullivan (Exeter: Imprint Academic, 2006), 31–32. fejezet, 'The Office of Government (1)' és 'The Office of Government (2)', 469–497.

251| Vö. Leo Strauss, *Liberalism: Ancient and Modern* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1968), főleg az 1. fejezet, 'What is Liberal Education?', 3–8., illetve a 3. fejezet, 'The Liberalism of Classical Political Education', 26–64.

252| Vö. Walter Berns, 'Constitutional Government', in *The Liberal Tradition in Focus: Problems and New Perspectives*, eds João Carlos Espada – Marc F. Plattner – Adam Wolfson (Boston: Lexington, 2000).

kat”. Hiba volna azonban azt gondolni, hogy az említett gondolkodóknál a korlátozott kormány kérdésében fennálló hasonlóság egyszerűen a körülményekkel magyarázható.

KÉT SZELLEMI HAGYOMÁNY

Arról sem szabad megfeledkezni, hogy a politikai gondolkodás történetében kézzel fogható a különbség a korlátozott kormányzás és a nép általi kormányzás között, egészen az ókori görög kezdetek óta. Arisztotelész, aki az itt elemzett gondolkodók ősatyjának tekinthető, nem a tiszta demokráciát, hanem a vegyes rendszert támogatta. De csak a modern kor nagy forradalmának – az 1688-as angol, az 1776-os amerikai és az 1789-es francia forradalom – eljövetele volt az, ami ezt a különbséget kulcsfontosságúvá tette.

A korlátozott kormányzás kérdése világosan megkülönbözteti egyrésről az angol és az amerikai, másrésről a francia forradalom orientációját. Szigorúan elméleti síkon a korlátozott kormány problémája központi kérdés John Locke,²⁵³ David Hume,²⁵⁴ Edmund Burke²⁵⁵ és *A föderalista értekezések* szerzőinél,²⁵⁶ és ez készítette elő az 1787–88-as amerikai alkotmányt. Ezzel szemben Jean-Jacques Rousseau gondolkodásából mindez teljes mértékben és kifejezetten hiányzik,²⁵⁷ pedig ő volt az a szerző, aki a legnagyobb hatást gyakorolta a francia forradalomra, különösen a jakobinusokra, és aki szellemi örökségüket egészen a marxizmus megjelenéséig (amely szintén Rousseau számlájára írható) leginkább befolyásolta.

A 11. fejezetben, James Madison és Rousseau kritikai összehasonlításán keresztül már részletesen foglalkoztam a témával. Most talán elegendő, ha újból felidézünk két szemelvényt *A föderalista értekezésekből* és *A társadalmi szerződésből*:

253| Vö. John Locke, *Two Treatises of Government* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), különösen 'Second Treatise', 11. fejezet, 'Of the Extent of the Legislative Power', 355–362.; uő: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Kolozsvár, Polis, 1999. XI. fejezet, „Mire terjed ki a törvényhozó hatalom?”, 129–137.

254| Vö. David Hume, 'Idea of a Perfect Commonwealth', in *Hume's Moral and Political Philosophy*, ed. Henry D. Aiken (New York – London: Macmillan, 1948), 373–386.

255| Vö. Edmund Burke, 'Thoughts on the Cause of the Present Discontents', in uő: *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, I, 69–156.

256| Vö. 'Federalist X' és 'Federalist LI', in Madison–Hamilton–Jay, *The Federalist Papers*, 122–128. és 318–322.; uők: *A föderalista*, 10. szám és 51. szám, 91–100. és 379–385.

257| Vö. Rousseau, *The Social Contract*, főleg I–II, 49–83.; uő: *A társadalmi szerződésről*, első–második könyv, 13–42.

Ha az emberek angyalok volnának, nem kellene kormányozni őket. S ha az embereket angyalok kormányoznák, a kormányzatot sem belülről, sem kívülről nem kellene ellenőrizni. Az olyan kormányzati rendszer kialakításában, amelyben emberek igazgatnak más embereket, a nagy nehézség a következő: először képessé kell tenni a kormányzatot arra, hogy irányítsa és ellenőrizze a kormányzottakat; másodsor, kényszeríteni, hogy ellenőrizze saját magát. A néptől való függés kétségkívül a kormányzat első számú ellenőre, *de a tapasztalat arra tanította az emberiséget, hogy szükség van kiegészítő óvintézkedésekre is.*²⁵⁸

És most lássuk Rousseau szavait:

De mivel a főhatalom csupán a részeit alkotó egyénekből áll, ezért nincs és nem is lehet az övékével ellentétes érdeke; így hát alattvalói nem szorulnak biztosítékra vele szemben, mert lehetetlen, hogy a politikai társadalom valamennyi tagjának a kárát akarná, alább pedig látni fogjuk, hogy külön-külön sem fog kárt tenni bennük. A főhatalom, pusztán azáltal, hogy létezik, mindig pontosan az, aminek lennie kell.²⁵⁹

A NÉPI KORMÁNYZAT MINT A KORLÁTOZOTT KORMÁNYZAT EGYIK FORMÁJA

A korlátozások nélküli általános akarat fogalmát Rousseau vezette be. A követők értelmezése aztán két különböző irányt vett: a radikális demokrata verzió az általános akaratot a többség korlátlan és szuverén akaratának tekinti; egy másik avantgardista értelmezés az általános akaratot egy „esszenciához” hasonlítja: nem a polgárok kifejezett akarata, akik saját egyedi érdekeik örök rabjai, hanem a polgárok „általános érdeke”, amit azonban sosem képesek felismerni, így a vezetőik által közvetítve érthetik csak meg.²⁶⁰ Ez a második egyértelműen Karl Marx és tanítványai interpretációja.

Ami igazán lényeges, hogy egyik verzió sem tulajdonítja a politikai közösségnek azt a fontos funkciót, hogy megvédje a meglévő életformák szabadságát. Éppen ellenkezőleg, az általános akaratnak tulajdonítanak feltétlen

258| Madison, „The Federalist LI”, 319–320., *saját kiemelésem*; uő: A föderalista, 381.

259| Rousseau, *The Social Contract*, I, 7, 63.; uő: A társadalmi szerződésről, első könyv, VII. fejezet, 21.

260| És még egy Rousseau-idézet: „Gyakran nagy különbség van mindenki akarata és a közakarat között; az utóbbi csak a közérdeket, az előbbi a magánérdeket tartja szem előtt, és nem egyéb, mint a magánakaratok összessége.” *Uo.* 72.; *uo.* 121.

és korlátlan hatalmat. Ennek a hatalomnak a célja: a társadalom megváltoztatása, egy sajátos tökéletességi modell által inspirált új társadalommá való átalakítása. Rousseau-val a politikai tevékenység egy alapvetően átalakulást célzó tevékenységgé válik. Rousseau utódai ezt az átalakulást több különböző néven emlegetik: modernizáció, szocializmus, egyenlőség, szekularizáció, és így tovább. Lényeges szempont azonban, hogy ezek után a kormányzást beavatkozó, változtató és megújító tevékenységnek tekintik ahelyett, hogy egyszerűen a civil béke és a nemzet biztonságának fenntartása, az igazságszolgáltatás és a valódi életformák védelme lenne a feladata.

Ahogy a 10. fejezetben is kiemeltém, Edmund Burke már ekkor észlelte az „újító despotizmus” egyik (sokkal enyhébb) változatát III. György kormányainál. Burke szerette volna korlátozni a határtalan újító szellemet, melyben a létező életformákat és azok közvetlen intézményeit fenyegető önkény veszélyét látta.

A despotizmus természete, hogy irtózik a saját pillanatnyi tetszésén kívül bármely más eszközre támaszkodó hatalomtól; hogy kiiktat minden közvetítő szituációt saját korlátlan hatalma és az emberek totális gyengesége között. Megszabadulni az összes ilyen közvetítő és független tehertől, és az udvar számára saját óriási befolyásának korlátlan, ellenőrzés nélküli gyakorlását biztosítani, ez az elmúlt néhány évben a politika fő tárgya (...) A tökéletesség rendszerét megvalósítani egy olyan monarchiában, mely jóval a platóni elképzelt demokrácia mögött kullog.²⁶¹

Burke a parlament és a reprezentatív kormány elkötelezett védelmezője volt. Ebben az értelemben azt mondhatjuk, hogy egyfajta demokrata volt. Azonban a legtöbb kontinentális európai gondolkodótól eltérően, akik a demokráciát a rousseau-i hagyomány alapján értelmezték, Burke a nép általi vagy felelős kormányzást nem tekintette a korlátlan kormányzás eszközének. Számára a képviseleti kormány mindenekelőtt a feltétel nélküli politikai akarat korlátozásáról, az igazi létező életformák képviseletéről szólt, és arról, hogy megóvjá őket egy központi hatalom által kigondolt „tökéletes rendszertől”. Ezzel ellentétben Rousseau és követői számára az általános akarat általi kormányzás hasonlatos egy közgyűléshez, melynek célja az állandó politikai átalakítás.

Ez pedig az anglo-amerikai politikai hagyomány egy további fontos sajátosságához vezet: a szabadság mint hatalmi decentralizáció koncepciójához.

261| Burke, „Thoughts on the Cause of the Present Discontents”, 446., 454., Burke *kiemelése*.

A SZABADSÁG MINT A HATALOM ELOSZTÁSA

A kontinentális Európa politikai kultúrájára roppant nagy befolyással volt egy különleges szabadságfogalom, melynek megint csak Jean-Jacques Rousseau volt a megtestesítője. Ahogy Isaiah Berlin rámutatott, ez a fogalom úgy tekinti a szabadságot, mint kollektív önrendelkezést, mint mindenki – egyenlő – részvételét egy adott politikai közösség döntéshozatali folyamatában. Az elgondolás az, hogy ha én is részt vehetek az egyenlők döntéshozatalában, akkor nem lehetnek despotikusak azok a törvények, amelyek ebből a közösségi eljárásból erednek. Rousseau szavaival: ha mindenkinek átadom magam, akkor senkinek sem adom át magam, tehát szabad vagyok.

Ez, véleményem szerint, annak az újfajta – egalitárius és demokratikus, de semmiképpen sem liberális demokrata – despotizmusnak az alapja, amitől Tocqueville olyannyira tartott. John Stuart Mill, aki azonos véleményen volt Tocqueville-lel, még tovább ment. *A szabadságról* című értekezésében kifejtette, hogy egy demokratikus korszakban a modern társadalmak fő veszélye a többség zsarnoksága a kisebbség és mindenekelőtt az egyén felett. Innen jutott el Mill a híres „egyetlen nagyon egyszerű alapelvéhez”, miszerint „csak akkor lehet valamely művelt közönség bármely tagja felett, akarata ellenére is jogosan hatalmat gyakorolni, ha ez által mások valami bajtól kíméltetnek meg”.²⁶²

Ez a milliánus szabadságszemlélet – amit Isaiah Berlin negatív szabadságnak hívott – Robert Nisbet kifejezését használva úgy is megfogalmazható, mint *megszabadulás a hatalomtól*. Ez mindenképpen más, mint Rousseau szemlélete, amely a szabadságot a hatalomban való részvételnek tekinti. Így ésszerűen hangzik, ha azt állítjuk, hogy Tocqueville egyértelműen osztotta John Stuart Mill véleményét abban, hogy a szabadság közelebb áll a hatalomtól való megszabaduláshoz, mint a hatalomban való részvételhez.

Mindez már közismert. Azt viszont szeretném hozzáfűzni, hogy Tocqueville szemlélete valamivel összetettebb, mint Millé. Álláspontom alátámasztásához két érv elégséges lehet. Az egyik, hogy Tocqueville a társulás művészetét tekintette a politikai szabadság védőbástyájának. A másik, hogy Tocqueville szemében a vallás volt a szabadság legfőbb szövetségese. Ez a két egyszerű és közismert szempont elég lehet annak szemléltetéséhez, hogy Tocqueville elgondolása szerint a szabadságot nem lehet teljesen és kizárólag az egyén hatalomtól való megszabadulásaként meghatározni. Más szóval, Tocqueville-t nem „az életben tett próbálkozások” – hogy John Stuart

Mill egy másik híres kifejezésével éljek – aggasztották leginkább, amikor a szabadság megóvására gondolt a modern demokratikus és posztarisztokratikus társadalmakban.

Amint a *III. részben* részben kifejtettem, Tocqueville közelebb állt Burke-höz, amikor a szabadság feltételeiről elmélkedett, és azokat főként a *hatalom decentralizációjában*, több *közvetítő intézmény* közötti pluralista elosztásban látta, melyek megvédenék *az egyéneket és az életvitelüket* a központi hatalom erőszakos beavatkozásától. Nisbet világosan megfogalmazta ezt a problémát:

A szabadság modern filozófiái igyekeztek kihangsúlyozni vagy az egyén *felszabadulását* mindenféle hatalom alól – általában a természetes jogokra hivatkozva –, vagy az egyén *részvételét* valamilyen egységes struktúrájú hatalomban, mint a közakarat, mely átveszi minden más struktúra helyét.

A liberális demokrácia valódi, történelmi gyökereinek szempontjából azonban a szabadság alapja nem a felszabadulás, sem pedig a kollektivizáció, hanem a társadalmi hatalom diverzifikálása és decentralizálása. A hatalom megosztása és forrásainak megsokszorozása a legtartósabb szabadság feltételeit alapozzák meg.²⁶³

Tocqueville különösen a demokratikus emberek centralizáció iránti természetes hajlamát figyelte meg. És úgy vélte, ennek oka az, amit Rousseau tévedésének is nevezhetünk: ha a hatalom központi, egységes szerkezete az emberek akaratán vagy az ún. általános akaraton alapul, akkor az egyén azt hiheti, hogy mindazt, amit a központi hatalomnak átad, valójában csak saját magának adja. Ezért mondta Tocqueville azt, hogy a despotizmus tudománya már igen egyszerű és főként egyetlen alapelve van: az egyenlőség. És ahogy Rousseau mondta, a modern ember hajlamos elhinni, hogy az egyenlők hatalma nem lehet despotikus.

Burke, Tocqueville és ebben az esetben Mill is tisztán látta, hogy igenis lehet. Más és más módon ugyan, de mindegyikük a szabadságot akarta megóvni. Mill az egyénre fektette a hangsúlyt, Burke és Tocqueville pedig azt emelte ki, amit szeretnék – Edmund Burke kifejezését használva – „parányi szeglet”-nek nevezni.²⁶⁴ Ezek spontán társulások – mint például a család, szomszédság, egyházközség és egyéb önkéntes társulások –, melyek köztes intézményeket alkotnak egyrészt a gyenge és elszigetelt egyén, másrészt az erős centralizált állam között.

263 | Nisbet, 'The Contexts of Democracy', 223.

264 | Lásd Burke, *Töprengések a francia forradalomról*, 132.

262 | Mill, *On Liberty*, 68.; uő: *A szabadságról*, xxxiii.

E köztes intézményeket, Friedrich A. Hayek szavaival szólva, nem központilag tervezik meg. Egyszerűen az egyének, a családjuk és más decentralizált intézmények közötti spontán interakciókból jönnek létre – vagyis *a saját egyedi életvitelükhöz szervesen kapcsolódó egyének közti interakciókból*.

Ez véleményem szerint rendkívül fontos Tocqueville *sajátos individualizmusának* megértéséhez. Bizonyos értelemben azt is mondhatjuk, hogy Rousseau, Stuart Mill és Tocqueville mind individualisták voltak. Individualizmusuk azonban nagyon eltérő.

Rousseau nem fogadta el, hogy az egyén bármiféle partikularizmusban gyökerezzen: egyéni – családi, üzleti vagy vallási – érdekei csak megakadályoznák abban, hogy az általános akarat iránt teljesen elhivatott állampolgárrá legyen. Innen ered a jakobinizmus és később a kommunizmus tragédiája: elítélték mind – Micheal Oakeshott szavaival – az egyedi köteleket, mind – ahogy Adam Smith mondaná – az egyéni feltételek javítására irányuló törekvéseket.

Ez azt jelenti, hogy Rousseau számára az egyénnek gyökértelennek kell lennie azért, hogy része lehessen az egyetlen egésznek – a kollektív, korlátok vagy fékek és ellensúlyok nélküli legfelső hatalomnak. Kétségkívül van igazság abban, hogy John Stuart Mill látta ennek a korlátlan kollektív hatalomnak a veszélyeit. De ő főleg az elszigetelt egyén által akarta ennek elejét venni, azzal, aki el meri magát kötelezni amellelt, amit ő az életben tett kísérletezésnek nevezett.

Burke és Tocqueville szemléletének nagy előnye – legalábbis számomra úgy tűnik – az, hogy ők látták, hogy a szabadság túl gyenge, ha csupán az elszigetelt egyének védelmére van bízva. Tocqueville meg akarta óvni az egyének szabadságát, de nem csak azokét, akik próbálkoznak mertek az életben. Ő a saját életvitelükhöz, a családjukhoz és más spontán intézményekhez szervesen kötődő konkrét egyének szabadságát akarta megóvni. És ezekben – az Amerikában oly erős – intézményekben látta a szabadság végső mentsvárát.

A huszadik században Michael Oakeshottnál meglepően hasonló szemléletet találunk a szabadság angol hagyományáról:

Ez a mi szabadságunk legáltalánosabb feltétele, annyira általános, hogy az összes többi csak ennek keretén belül létezik. Először is a tekintély megszlik múlt, jelen és jövő között. A társadalmunkat egyik sem uralja kizárólagosan. (...) Továbbá nálunk a hatalom megszlik a társadalmunkat alkotó érdekek és érdekszervezetek sokfélesége között. Mi nem félünk az érdekek sokféleségétől, és nem próbáljuk meg elnyomni, hanem tökéletlennek tartjuk szabadságunkat, amennyiben a hatalom nem oszlik meg teljesen az érdekek

között, és féltjük, amennyiben valamely érdek vagy érdekek valamilyen kombinációja, még ha ez a többség érdekét szolgálja is, rendkívüli hatalomra tesz szert. Hasonlóképpen, a mi társadalmunkban a kormányzás magában foglalja a hatalom megosztását, nemcsak a hivatalos kormánysszervek, de a közigazgatás és az ellenzék között is. Röviden: azért tartjuk magunkat szabadnak, mert a mi társadalmunkban senki nem rendelkezhet korlátlan hatalommal – egyetlen vezető, frakció, párt vagy „osztály”, semmiféle többség, kormányzat, egyház, testület, ipari vagy szakmai egyesülés, illetve szakszervezet sem. Társadalmunk szabadságának titka abban rejlik, hogy szervezetek sokaságából tevődik össze, amely szervezetek legkiválóbbjainak felépítése megismétli a társadalmi egészre jellemző hatalomszétterülést.²⁶⁵

CIVIL PLURALIZMUS KONTRA HARCOS MONIZMUS

A Tocqueville-t foglalkoztató hatalommegosztás és köztes intézmények kérdése nem csupán Oakeshottnál van jelen, hanem az összes szerzőnél, akikkel az előző fejezetekben foglalkoztam – mondanom sem kell, Rousseau a kivétel. Ez a kérdés talán Hayeknél és Oakeshottnál a lehangsúlyosabb. Előbbi alkotta meg a „kifejlődött rend” és a „spontán rend” híres fogalmát, az „alkotott rend” és a „szervezet” ellentétéként. A „kifejlődött rend” az, amely fokozatosan alakul vagy fejlődik ki csak az általános szabályok betartásával és minden különösebb cél nélkül, az őt alkotó elemek – az egyének, a családok, intézmények és szervezetek – interakciója során, de senki központi terve által sem vezérelt. Ez a koncepció hasonlít az oakeshotti „civil társuláshoz”, és e kettő ellentétes Hayek „szervezetével” vagy Oakeshott „vállalkozói társulásával”, mivel e két utóbbinak külön célja van, miáltal ezeket a cél megvalósulása érdekében tervezik és irányítják.

Hayek és Oakeshott számára a szabad társadalom kifejlődött rend és civil társulás. Így a kormány célja nem az, hogy egy konkrét célt szem előtt tartva irányítsa őket, hanem hogy az őket alkotó életformák békés egymás mellett élését biztosítsa. Ezeket az életformákat nem központilag találják ki. Egyszerűen csak kialakulnak és az emberek „kötődnek” hozzájuk, ahogy Oakeshott mondja, egy végtelenül egyszerű és nyomós okból: mivel az életformák az övék, mivel „jól ismerik” őket. Oakeshott 1939-ben ráadásul ebben látta azt a lényeges jellemvonást, amely az európai liberális demokráciát az ellenségeitől megkülönbözteti:

²⁶⁵ | Oakeshott, 'The Political Economy of Freedom', in *Rationalism in Politics*, 388–389.; uő: *Politikai racionalizmus*, 416.

Az ezen doktrínák által képviselt morális eszményekkel kapcsolatban nem úgy tűnik, az az alapvető különbség közöttük, hogy vannak olyanok, melyek átadják a társadalom teljes életének megtervezését önjelölt vezetőik önkényes akaratának, és olyanok, melyek nem akarják a társadalom sorsát átadni egy sor hivatalnoknak, de még a társadalom sorsának megtervezésére irányuló elképzelést is ostobának és immoralisnak tartják. Egyik oldalon a három modern dogma – a kommunizmus, a fasizmus és a nemzetiszocializmus; a másik oldalon a katolicizmus és a liberalizmus.²⁶⁶

Isaiah Berlin szintén hangsúlyozta a negatív szabadság (amit itt „életvitelnek” nevezünk) és a pozitív szabadság közötti különbségtétel fontosságát, mely utóbbi alatt egy racionális felszabadító tervnek való megfelelés értenőd.²⁶⁷ Az utópikus társadalomtervezés elméletének kritikáját Karl Popper is a tökéletes társadalom központosított „tervezetének” megvalósítása köré összpontosította. Popper szemléletében több teret hagy egy aktív szerepet játszó kormányzásnak – amit ő „fokozatos társadalomátalakításnak” nevez –, mint Hayek vagy Oakeshott. De nagyon óvatosan fogalmazza meg azt, hogy milyen célkitűzések vezessék a lépésről lépésre való társadalmi átrendezést: amikor csak lehet, negatív célok legyenek, például a rossz dolgok elkerülése és az elkerülhető emberi szenvedés enyhítése, és ne nehezen meghatározható és általában elérhetetlen absztrakt előnyök hirdetéséről szóljanak.²⁶⁸ A Popper és Oakeshott között radikális különbséget tevőknek nem szabad megfélemleniük arról, hogy Popper két nagy, a zárt társadalmak elleni támadása nem az *irracionalisan zárt* társadalmak ellen irányult, hanem Platón és Marx *racionálisan zárt* társadalmai ellen.

Egyszóval, az összes itt érintett szerző elutasította az utópiát és a tökéletességre törekvést mint a politikai cselekvést ösztönző és a kormányzási funkciót meghatározó alapelveket. Érdekes megjegyezni, hogy van egy közös ismeretelméleti állítás Hayek, Popper és Oakeshott politikai voluntarizmuskritikájában. Hayeknél a „kifejlődött rend” mellett felhozott egyik döntő érv, hogy jobban tudja feldolgozni az információt vagy a szétszórt tudást, amit egy centralizált szervezet sosem lenne képes kezelni. Oakeshottnál

nagyon hasonló, a tacit és a technikai tudás közötti különbségen alapuló érvelést találunk, ahol az előbbi alkalmatlan arra, hogy egy centralizált entitás feldolgozza. Poppert pedig az összes emberi cselekedet nem szándékos következményeinek hathatós elmélete található, és ezzel magyarázható az összes utópikus terv elkerülhetetlen bukása – Popper ebben látta a forradalmi erőszak végzetes okát, mely nagyrészt az ismeretelméleti hiányosságaiából fakad. Csak a próbálkozásokon és tévedésen alapuló politika képes megbirkózni az esendőséggel és az emberi tudás elháríthatatlan korlátaival.

A későbbiekben még visszatérünk az ismeretelméleti vitákra, és arra is, ami meglátásom szerint döntő jelentőségű a kiválasztott szerzőknél a közös érvelés pontos megvilágításához. Egyelőre azt fontos kiemelni, hogy mindannyian kételkedtek abban, hogy a központilag tervezett emberi tevékenységek képesek megvalósítani kitűzött céljaikat. Ez a szkepticizmus nehezen elválasztható attól, hogy milyen nagy fontosságot tulajdonítottak a politikai hatalom korlátozásának. Ha összevetjük, tagadhatatlan, hogy Rousseau-nál (vagy Marxnál) ez a szkepticizmus hiányzik, illetve, hogy természetes kapcsolat van az alázat hiánya és a korlátlan politikai hatalmat megvalósítani akaró nagyszabású politikai program között. Most a pozitívizmus és a morális relativizmus szemszögéből vizsgáljuk meg ezt a kérdést.

²⁶⁶ Michael Oakeshott, *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), xxii–xxiii, 1. l.; idézi Timothy Fuller Oakeshott *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism* (New Haven – London: Yale University Press, 1996) kötetének bevezetőjében, vii–ix.

²⁶⁷ Vö. Berlin, 'Two Concepts of Liberty', különösen a IV. rész, 'Self Realisation', 141–144.; uő: „A szabadság két fogalma”, IV. Önmegvalósítás, 380–388.

²⁶⁸ Vö. Popper, *The Poverty of Historicism*, különösen a III. rész, 'Criticism of the Anti-Naturalistic Doctrines', 55–104.; uő: *A historicizmus nyomorúsága*, „Az antinaturalista tételek kritikája”, 74–116.

15 | KÉTFÉLE RACIONALIZMUS

Az általam választott gondolkodók alázatát és szkepticizmusát számos hallgató hajlamos az erkölcsi relativizmussal azonosítani. E szemlélet szerint a liberális demokrácia épp azért áll távol a 20. századi totalitarizmusoktól, mert egyetlen „igaz” erkölcsi felfogást sem tesz magáévá. Ezzel szemben a totalitárius rendszerek azt állítják, hogy az övék az egyetlen „igaz” „erkölcsiség” – és ennek okán üldöznék mindenkit, aki nem ért egyet. Úgy vélem, ez hatalmas tévedés. A 20. század totalitarizmusait az jellemzi, hogy mind szellemi téren, mind a politikai fellépés tekintetében éppen a forradalmi szándék érvényesítésére vonatkozó összes abszolút és személytelen korlát elleni lázadás volt. Más szóval, a szabadság összeomlása legfőképpen a személytelen erkölcsi normák bukása miatt történt. És bár sok hallgatóm nem ismeri fel ezt a döntő momentumot, az említett szerzők nagyon is tisztában voltak vele.

Isaiah Berlint például gyakran a minden abszolút erkölcsi alapelvet elutasító és a kölcsönösen összeférhetetlen értékek teljes pluralizmusát védelmező gondolkodás szimbólumának tekintik. *A szabadság két fogalma* című híres esszéjében viszont Berlin ismételten és kimondottan arra utal, hogy egy morális abszolútum, a zsarnokság elleni védőfalként, igenis szükséges:

Ha meg akarom őrizni a szabadságomat (...) olyan társadalmat kell létrehoznom, amelyben a szabadságnak olyan határai vannak, amelyeket senkinek sem szabad átlépnie. Az ilyen határok kijelölésére vonatkozó szabályokat különféle nevekkal és tulajdonságokkal illethetik. Hívhatják őket természetes jogoknak, Isten szavának, természet törvénynek, hasznossági követelménynek, vagy „az ember állandó érdekei”-nek. Tarthatom őket a priori érvényesnek, vagy mondhatom azt, hogy ezek az én vélcéljaim, vagy az én társadalmam vagy az én kultúráim céljai. Ezekben a szabályokban és parancsokban az a közös, hogy olyannyira széles körben elfogadottak és olyannyira mélyen gyökeret vertek az emberek valóságos természetében történelmi fejlődésük folyamán, hogy mostanra lényegi alkotórészévé váltak annak, amit normális emberi lénynek nevezhetünk. *Az egyéni szabadság egy minimális mértékének sérthetlenségébe vetett igazi meggyőződésnek ilyen abszolút státusa van.*

Majd hozzáfűzte:

Constant, Mill, Tocqueville és ama liberális hagyomány szerint, amelyhez ők tartoznak, egyetlen társadalom sem lehet szabad anélkül, hogy legalább két egymással összefüggő elv ne irányítaná. Az egyik elv az, hogy csak a jogok tekinthetők abszolútnak, a hatalom nem, így tehát minden embernek, bármilyen hatalom kormányozza is, abszolút joga van visszautasítani, hogy a hatalom embertelenül viselkedjék. A másik elv az, hogy vannak határok – mégpedig nem mesterségesen megállapított határok –, amelyeken belül az emberek sérthetetlenek...

Végezetül ezt írta:

Ilyen szabályokat szegnek meg olyankor, amikor egy embert tárgyalás nélkül bűnösnek nyilvánítanak; amikor egy visszamenőleges hatályú törvény nevében megbüntetik valakit; amikor a gyerekeket arra kényszerítik, hogy feljelentsék a szüleiket, a barátokat arra, hogy elárulják egymást; amikor a katonáknak megparancsolják, hogy barbár módszereket használjanak; amikor embereket kínoznak és gyilkolnak; amikor lemészárolnak egy kisebbséget, mert útjában van egy többségnek vagy egy zsarnoknak. Az ilyen tettek, még akkor is, ha egy uralkodó törvényesíti őket, napjainkban is borzalmat keltenek, ez pedig abból fakad, hogy – függetlenül a törvényektől – az egyik ember akaratának a másikra való kényszerítését tiltó abszolút korlátok morális érvényessége elismerést nyert.²⁶⁹

Berlin rendkívüli pontossággal megragadta a 20. századi totalitarizmus egyik titkát: azt, hogy lázadás az olyan abszolút korlátok morális érvénye ellen, amelyek – a törvényektől függetlenül – tiltják egyik ember akaratának a másikra kényszerítését. Ez az, amit én *az akarat korlátlan uralmának* neveztem. Ez a korlátlan uralom azért vált lehetségessé, mert elvetették a korlátozott kormányzás eszméjét. Ily módon tehát látható, hogy Berlin azt állítja, hogy a korlátok vagy akadályok nélküli kormányzás lehetősége annak eredménye, hogy elvetik az abszolút korlátok morális érvényességének elismerését. Érdekes, hogy Hayek pontosan ugyanezt állította:

[A szabadság] ilyen rendszere valószínűleg megvalósítható és fenntartható, de csak akkor, ha az összes törvényes hatalmat, beleértve az emberek többségének hatalmát, olyan általános alapelvek korlátozzák a kényszerítő

269| Berlin, 'Two Concepts of Liberty', 164–166., *saját kiemelésem*; uő: „A szabadság két fogalma”, 428–431.

erő gyakorlásában, melyek mellett a közösség elkötelezte magát. Az egyéni szabadság, ahol csak létezett, nagyrészt az ilyen alapelvek széles körű tiszteletének eredménye, melyeket azonban alkotmányos dokumentumok sosem taglaltak teljes részletességgel.²⁷⁰

Továbbá Hayek megjegyzi, hogy a pozitívizmus elterjedése volt az, ami ezeknek az alapelveknek az elvetéséhez vezetett:

Ez olyannyira igaz, hogy nem csupán a pozitívizmus elszánt ellenségei, mint Emil Brunner, hanem végül még az örök pozitivista Gustav Radbruch is elismerték, hogy a pozitívizmus túlzott elterjedése az, ami védtelenné tette a törvény őreit az önkényes kormányzás új előretörésével szemben.²⁷¹

Végül Hayek Emil Brunnert idézve támasztja alá kritikáját: „A totalitárius állam egyszerűen és kizárólag jogi pozitívizmus a politikai gyakorlatban.”²⁷²

Fontos megjegyezni, hogy Karl Popper szintén azzal vádolta a pozitívizmust, hogy összefüggésbe hozható a totalitarizmus megerősödésével és az önkényes hatalom gyakorlását korlátozó morális határok gyengülésével. Híres „háborús írásában”, *A nyitott társadalom és ellenségei*ben Popper azt mondja, hogy az etikai pozitívizmus olyan attitűd, amely:

...osztja az etikai naturalizmus biológiai változatának azt a nézetét, hogy meg kell kísérelnünk a normákat tényekre visszavezetni. Ezúttal a tények azonban szociológiai tények, nevezetesen a ténylegesen fennálló normák. A pozitívizmus szerint a törvényeken kívül nem léteznek más normák, csak azok a törvények, amelyeket már ténylegesen bevezettek (vagyis „lefektettek”), és ezért pozitív értelemben léteznek. Más, mértékadó elveket valótlán képzelgéseknek tekintenek. A létező törvények a jó kizárólagosan lehetséges mértékadó elvei: ami van, az jó. (A jog erő.)²⁷³

Popper úgy érezte, hogy a Hegelnél feltárt etikai pozitívizmust a marxista historicizmus túlzásba vitte:

Az előző fejezetekben már említettem az erkölcsi pozitívizmust (különösen a hegeli fajtáját), azt az elméletet, hogy nincs általános erkölcsi zsinórmér-

ték, mindig az van érvényben, ami létezik; más szóval, ami van, az ésszerű és jó; ennél fogva pedig azt jelenti, hogy az erő jog. Az elmélet gyakorlata abban nyilvánul meg, hogy lehetetlen a fennálló állapotok erkölcsi bírálata, mivel maga ez az állapot határozza meg a dolgok erkölcsi zsinórmértékét. Az általunk vizsgált historicista erkölcsstan nem más, mint az erkölcsi pozitívizmus egy másik formája.²⁷⁴

Ez azt jelenti, hogy Popper számára a historicizmus csupán az erkölcsi pozitívizmus egy formája, amelyet ő és Hayek is felelősnek tart az erkölcsi alapelvek elvetéséért. Isaiah Berlinnel együtt mindketten rámutattak, hogy az erkölcsi elvek elvetéséből ered az önkényes hatalom korlátainak elvetése is. És valóban ugyanezt a jelenséget tartotta Leo Strauss a modern totalitarizmus generátorának:

...miközben a német bölcsélet eltávolodott a természetjog eszméjétől, ezzel párhuzamosan „történeti tudatot alakított ki”, és ily módon végül feltétlen relativizmusba torkollott. A német gondolkodásmódnak ez a huszonhét évvel korábbi meglehetősen jellemzése mára az egész nyugati gondolkodásmódra vonatkoztatható. A történelem folyamán nem volna az első eset, hogy egy nemzet, amely vereséget szenved a csatamezőn és mint politikai test megsemmisül, azáltal, hogy saját gondolkodásmódjának igájába hajtja legyőzőit, megfosztja őket diadaluk gyümölcsétől.²⁷⁵

Strauss számára a relativizmus állt a nyugati demokráciák által legyőzött totalitárius jelenség középpontjában. Szemléletében azonban, tisztán eszmei szinten, a relativizmus túlélte a totalitarizmus vereségét, és most domináns eleme a mai demokráciák szellemi és erkölcsi légkörének. Strauss szerint a relativizmus diadalából ered az, amit ő a modern nyugati kultúra válságának nevez:

A modernitás válsága abban a tényben nyilvánul meg, hogy a modern nyugati ember már nem tudja, mit akar – már nem hiszi, hogy különbséget tud tenni jó és rossz, helyes és helytelen között. Alig néhány emberöltővel ezelőtt szinte mindenki magától értetődőnek tartotta, hogy az ember tudhatja, mi a helyes és a helytelen, s mi az igazságos, a jó vagy a legjobb társadalmi rend – egy szóval, hogy a politikai filozófia lehetséges és szükséges. Korunkban ez a hit veszített erejéből.²⁷⁶

274] Uo. 2, 206.; uo. 378.

275] Strauss, *Natural Right and History*, 1–2.; uő: *Természetjog és történelem*, 9.

276] Strauss, 'The Three Waves of Modernity', 81.

270] Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, I, 55.

271] Uo.

272] Emil Brunner, *Justice and the Social Order* (New York, 1945); idézi Hayek, *Law, Legislation and Liberty*, II, 173.

273] Popper, *The Open Society*, I, 71.; uő: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 79.

RACIONALIZMUS: KRITIKAI VAGY DOGMATIKUS?

Ki vagy mi pusztította el a nyugati ember hitét? A kérdésre az a válasz, hogy gondolkodóink reakciói, még ha első látásra különbözőnek is tűnnek, egy ponton összehalmozódnak: ott, hogy a modern dogmatikus racionalizmus – a pozitivizmus, a historicizmus és rajtuk keresztül a relativizmus létrehívója – a gyökere annak, hogy a modernitás nem hisz többé a jó és a rossz, vagy a helyes és a helytelen megismerésének lehetőségében.

Karl Popper határozottan fontosnak tartotta a kritikai és a kritikátlan, komprehenzív (mindent átfogó), totális racionalizmus megkülönböztetését. Önmagát egyfajta sajátos racionalistának, azaz kritikai racionalistának beállítva Popper elítélte a kritikátlan racionalizmus meggyőződését:

A kritikátlan vagy mindent átfogó racionalizmus annak a beállítottságára jellemző, aki így beszél: „Nem tudok elfogadni olyan gondolatot, hipotézist vagy elméletet, amely nem védhető meg a logikus érvek és a tapasztalat eszközeivel.” Ezt kifejezhetjük annak az elvnek a formájában is, hogy el kell vetnünk minden feltevést, amely nem támasztható alá logikus érvekkel vagy a tapasztalattal. Így már könnyű belátni, hogy a kritikátlan racionalizmusnak ez az elve nem következetes; magát az elvet ugyanis nem támasztja alá érv vagy tapasztalat, ezért magában foglalja önmaga feladásának szükségességét is. (Ez hasonlóságot mutat a hazug paradoxonával, vagyis azzal, amikor egy kijelentés saját hamisságát állítja.) A kritikátlan racionalizmus logikailag tarthatatlan; és mivel ezt egy tisztán logikai érveléssel bizonyítjuk, a kritikátlan racionalizmus saját választott fegyverével, logikai érveléssel győzhető le.

Ezt a kritikát általánosíthatjuk is. Mivel minden érvek feltevésekből kell kiindulnia, nyilvánvalóan képtelenség lenne azt követelni, hogy minden feltevés érveken alapuljon. Az a követelmény, amelyet számos filozófus hangoztat, hogy nem szabad feltevésekből kiindulnunk és semmit sem szabad elfogadnunk „elégletes alap”-ként, sőt még az a gyöngébb követelmény is, hogy csak nagyon kisszámú feltételezésből (kategóriából) szabad kiindulnunk, ebben a formában következtelen. Ugyanis maguk is azon a valóban nagyszabású feltevésen alapulnak, hogy lehetséges feltevések nélkül vagy csak nagyon kevés feltevésből kiindulni, és mégis említésre méltó eredményekre jutni. Valójában az az elv, hogy kerüljünk minden előfeltevést, nem a tökéletességhez vezető út, ahogyan azt sokan hinni szeretnék, hanem a hazug paradoxonának az egyik megjelenési formája.²⁷⁷

Érdemes megjegyezni, hogy Friedrich Hayek hasonló szempont alapján állapított meg lényeges különbséget, ahogy ő nevezte, „a valódi és a hamis individualizmus” között:

Az individualista társadalmelemzés következő lépése azonban a racionalista pszeudo-individualizmus ellen irányul, mely gyakorlatilag ugyancsak kollektívizmusba torkollik. Arról az állításról van szó, hogy az egyéni cselekedetek együttes hatását nyomon követve ráébredünk, hogy az emberi teljesítményeket megalapozó számos intézmény a szellem tervező és irányító tevékenysége nélkül jött létre és működik; (...) s hogy a szabad emberek spontán együttműködése gyakran alkot dolgokat, melyek nagyszerűbbek, semmint, hogy egyéni értelmük valaha is teljes mértékben felfoghatná őket.

(...) A különbség e két nézet – mely az emberi dolgokban megfigyelhető rend java részét az egyéni cselekvések előre nem látható eredményeként magyarázza –, valamint a másik nézet – mely minden létező rendet szándékos tervre vezet vissza – között; ez a különbség az első nagy ellentét a 18. századi brit gondolkodók valódi individualizmusa és a karteziánus iskola úgynevezett „individualizmusa” között. Ez azonban csupán egyetlen oldala egy még szélesebb körű eltérésnek két vélekedés között, melyek közül az egyik általában meglehetősen alábecsüli az értelemnek az emberi viszonyokban játszott szerepét, azt tartja, hogy az ember annak ellenére is elérte, amit elért, hogy csupán részben vezérelte az értelem, s hogy egyéni értelme igen korlátozott és tökéletlen, a másik pedig azt feltételezi, hogy az Értelem – nagy É-vel – mindig teljes és egyenlő mértékben rendelkezésre áll minden emberi lénynek, s hogy minden, amit az ember megvalósít, az egyéni értelem ellenőrzésének közvetlen következménye, s ezért annak alárendeltje. Azt is mondhatnánk, hogy az előbbi szemlélet az emberi szellem korlátainak igen világos felismeréséből származik, s e tudat alázatra készítet ama személytelen és névtelen társadalmi folyamatok iránt, amelyek révén az egyének nagyszerűbb dolgok létrehozásának részesei, semmint erről fogalmuk lehetne, az utóbbi pedig az egyéni értelem hatalmába vetett túlzott hitnek, valamint ebből következően minden olyasmi megvetésének a terméke, ami nem az értelem tudatos tervéből született, vagy nem teljesen érthető a számára.²⁷⁸

277 | Popper, *The Open Society*, 2, 230.; uő: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 400.

278 | Hayek, 'Individualism: True and False', 6–8.; uő: „A valódi és a hamis individualizmus”, 118–120.

Hayek Descartes *Értekezés a módszerről* című művét említi „az egyéni értelem hatalmába vetett túlzott hit” példajaként. Emlékeztet rá, hogy a francia szerző szerint „a több darabból összetett és különböző mesterek által készített művek gyakran nem olyan tökéletesek, mint az olyanok, amelyeken egyetlen ember dolgozott”. A terveket rajzoló építész dicsérve Descartes úgy vélekedik:

...azok az egykor félvad állapotban élő és csak lassan civilizálódó népek is, amelyek csak az éppen felmerülő büntettek és viszonyok kényszere alatt alkották meg törvényeiket, nem művelődhetek annyira, mint azok, amelyek néppé válásuk kezdete óta valamely bölcs törvényhozó rendelkezéseit követték.

Majd nyomatékul hozzáfűzi, hogy „Spárta nem annak köszönhetette hajdani virágzását, hogy minden egyes törvénye külön-külön jó volt (...), hanem annak, hogy ezeket a törvényeket csak egyetlen ember hozta, s így valamennyi egyetlen célra irányult.”²⁷⁹

Érdemes felidézni, hogy a modern politikát átható dogmatikus szellem eredetét Michael Oakeshott szintén Descartes-nál és Baconnál találta meg:

Akárcsak Bacon, Descartes is abból merített ihletet, ami a korabeli vizsgálódás hiányosságainak tűnt a szemében; ő is érzékelte a kutatás tudatosan és pontosan megfogalmazott technikájának hiányát. És a módszer, amit a *Discours de le Méthode*-ban és a *Regulae*-ban kifejt, többé-kevésbé megfelel a *Novum Organum*-ban foglaltaknak. Descartes ugyanúgy a bizonyosságot tartja a célnak, mint Bacon. Bizonyosságon alapuló tudás csak egy kiürített elmében keletkezhet; a kutatás technikája intellektuális tisztogatással kezdődik. Descartes első alapelve így szól: „soha semmit ne fogadjak el igaznak, amit nem evidens módon ismertem meg annak, azaz gondosan kerüljek minden elhamarkodást és elfogultságot, és semmivel többet ne foglaltak bele ítéleteimbe”; a kutató pedig olyan, „mint a sötétben egyedül botorkáló ember”.²⁸⁰

Oakeshott arra is rámutat, hogy a racionalista (vagy ahogy Popper mondaná: a kritikátlan vagy dogmatikus racionalista) látszólagos „szellemi

²⁷⁹ | Uo. 9–10.; uo. 121. (A Descartes-idézet forrása: *Értekezés az ész helyes vezetésének és a tudományos igazság kutatásának módszeréről*. In uő: *Válogatott filozófiai művek*. Budapest, Akadémiai, 1980, 173–174.)

²⁸⁰ | Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (London: Methuen, 1962; Indianapolis: Liberty, 1991), 21.

nyitottsága” mögött a bizonyosság rögeszmés keresése áll, és az a nagyon dogmatikus (és egyáltalán nem „nyitott”) hozzáállás, hogy képtelen együtt élni a bizonytalansággal, illetve azzal az esendő és próbálgatáson alapuló tudással, mely a decentralizált hagyomány, a megszokás vagy egyszerűen a józan ész természetes velejárója:

Ami a lényeg: a racionalista a bizonyosságot keresi. A technika és a bizonyosság az ő szemében elválaszthatatlanul összefonódik, mert a bizonyosságon alapuló tudás az ő szemében olyan tudás, amely nem a bizonyossággal végződik, hanem azzal kezdődik, és mindvégig a bizonyosságon nyugszik. (...) Például, egy ideológia felsőbbrendűsége egy gondolkodási tradícióval szemben abban rejlik, hogy önmagában zártnak tűnik. Leginkább azoknak tanítható, akiknek üres az elméje; és ha olyasvalakinek kell megtanítani, aki már hisz valamiben, a tanárnak mindenekelőtt tisztogatnia kell azért, hogy a tanítvány elméjéből eltávolítsa minden előítéletet és prekoncepciót, és azért, hogy a teljes tudatlanság megingathatatlan sziklájára helyezze mondanivalója alapjait.²⁸¹

A DOGMATIKUS RACIONALIZMUSTÓL A DOGMATIKUS RELATIVIZMUSIG

Oakeshott azt mondta, hogy a racionalista „a teljes tudatlanság megingathatatlan sziklájára helyezi mondanivalója alapjait”. Popper pontosan ugyanígy jellemezte a dogmatikus racionalista attitűdjét:

Nem érdekel a hagyomány. Mindent saját érdemei alapján akarok megítélni; én akarom feltárni az érdemeit és a hibáit; és ezt mindenféle hagyománytól függetlenül akarom megtenni. Saját észjárásom és nem a réges-rég élt más emberek észjárása segítségével akarom megítélni.²⁸²

Karl Popper szerint lehetetlen az összes örökölt tudást új ismeretekkel helyettesíteni, mely utóbbiak feltehetően – ahogy azt Descartes mondta – az „*un fond qui est tout à moi*”-ból erednek. Ez azt jelentené, hogy egy-két generáció ideje alatt lecserélődne mindaz, ami fokozatosan érlelődött meg sok nemzedéken át. Érdemes Popper gondolatát felidézni ezzel kapcsolatban:

²⁸¹ | Uo. 16., saját kiemelésem.

²⁸² | Popper, 'Towards a Rational Theory of Tradition', 120–121.

Ez igen egyszerű és döntő szempont, ennek ellenére a racionalisták gyakran nem megfelelően ismerik fel, hogy nem kezdhetünk mindent előlről; hasznosítanunk kell mindazt, amit az emberek a tudomány területén előttünk alkottak. Ha mindent előlről kezdünk, akkor, ha meghalunk, körülbelül ugyanott leszünk, mint haláluk napján Ádám és Éva (vagy, ha jobban tetszik, mint a Neander-völgyi ember). A tudományban haladást akarunk elérni, és ez azt jelenti, hogy elődeink tudására kell építenünk.²⁸³

Hadd ismételjem meg: „Ha mindent előlről kezdünk, akkor, ha meghalunk, körülbelül ugyanott leszünk, mint haláluk napján Ádám és Éva (vagy, ha jobban tetszik, a Neander-völgyi ember).” Ez rendkívül fontos, mert a dogmatikus vagy mindent átfogó racionalizmus ezen a ponton hirtelen és paradox módon dogmatikus relativizmusba csap át – éppen úgy, ahogy azt Edmund Burke ragyogóan előre vetítette a *A természetes társadalom védelmében* című írásában.²⁸⁴ Mivel a dogmatikus racionalizmus lehetetlen célt üldöz – az előfeltevések nélküli racionális bizonyosságot, ahogy Popper mondta –, ezért lépésről lépésre elpusztítja a kultúránk, szokásaink és hagyományaink alapját képező összes normát. A dogmatikus racionalista előfeltevésmentes bizonyosságkeresése nem kíméli a mércéket – sem a *Függetlenségi Nyilatkozat* szent szavait, miszerint „minden ember egyenlőnek született”, és még kevésbé az angol úri viselkedés szabályait. Ily módon, a szellemi tisztogatás előrehaladtával, és amint megszabadult az összes előfeltevéstől és előre kialakított eszmétől, a dogmatikus racionalizmus diadalittasan eléri nagy célját: hogy filozófiáját a karteziánusok alaptételektől mentes sziklájára építhesse, vagy ahogy Oakeshott fogalmazott – *a teljes tudatlanság megingathatatlan sziklájára*.

A teljes tudatlanság azonban az abszolút relativizmus felségterülete. A semmi, az „értelmetlenség”, a „miért ne?” vagy a „bármi megteszi” uralma. Ily módon a dogmatikus racionalista legnagyobb meglepetésére végül azon kapja magát, hogy nihilista lett és barbár, egy Neander-völgyi ember, aki – ahogy Popper mondta – többé nem hisz semmiben, legkevesbé saját értelmében, mert mindent átfogó értelme képtelen volt feltevésmentes érveket alkotni. Így a dogmatikus racionalizmus útja zsákutcába torkollik, éppen úgy, ahogy azt Karl Popper megjósolta: „Sokan, akik racionalistaként indultak, de kiábrándította őket a felfedezés, hogy a mindent átfogó racionalizmus önmagát pusztítja el, gyakorlatilag behódoltak az irracionalizmusnak.”²⁸⁵

²⁸³ Uo. 129.

²⁸⁴ Edmund Burke, 'A Vindication of Natural Society', in *Pre-Revolutionary Writings*, ed. Ian Harris (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

²⁸⁵ Popper, *The Open Society*, 2, 231.; uő: *A nyitott társadalom és ellenségei*, 401.

Érdemes felidézni, hogy 1961-ben Popper kiegészítéssel látta el *A nyitott társadalom és ellenségei* 1945-ös kiadását, ahol azt írta, hogy talán a relativizmus a kor legfőbb szellemi „rákfenéje”. Azt is újra megerősítette, hogy a dogmatikus racionalizmus relativizmushoz vezet:

Mivel a kritériumfilozófia alapkövetelését rendszerint nem lehet teljesíteni, világos, hogy a kritériumfilozófia sok esetben csalódottsághoz, és relativizmushoz vagy szkepticizmusához fog vezetni.²⁸⁶

Más szóval, a bizonyosságra törekvés, mely által a dogmatikus racionalista odáig jutott, hogy elpusztítson minden előfeltevést, amit feltevésmentesen nem tudott bizonyítani, végül ahhoz az átfogó bizonyossághoz vezet, hogy az erkölcsökről és a *moeurs*-ről semmit sem lehet megállapítani, a kötelességről és a becsületről vagy a tudományos ismeretekről már nem is szólva. Végül még a szabadság és a liberális demokrácia is csak egy újabb „narratíva” lesz. Ha minden az önkényes akarat eredménye, akkor miért is kellene azt gondolni, hogy a liberális demokrácia jobb az ellenségeinél?

EGY NEM ÁTFOGÓ VÁLASZ A RELATIVIZMUSRA

A relativizmus és a dogmatikus racionalizmus összefüggéseinek bemutatása után – melynek során láttuk, hogy az előbbi nem szándékos következménye az utóbbinak – elkerülhetetlen az a kérdés, hogy legyőzhető-e a relativizmus szellemi úton. Eddig azt igyekeztem bemutatni, hogy szerzőink mind kritizálták a relativizmust. De vajon előálltak-e egy életképes alternatívával? Tágabb értelemben, az anglo-amerikai hagyományban van-e alternatíva a relativizmusra?

Erre a kérdésre két lépcsőben szeretnék választ adni: először azt állítom, hogy az előzőleg tárgyalt szerzők a relativizmusra csupán rész megoldásokkal szolgáltak, nem átfogó alternatívával. Másodszor, és némiképp paradox módon, azt szeretném bebizonyítani, hogy a relativizmus esetében egy nem átfogó alternatíva a legjobb, ami lehetséges és aminek lennie kell egy szabad társadalom *politikai gyakorlatában*. Hadd kezdjem azzal, hogy röviden felidézem, hogy az egyes szerzők hogyan reagáltak a relativizmusra.

Karl Popper ezzel a problémával leginkább főműve, *A nyitott társadalom* 1961-es kiegészítéseiben („Facts, Standard and Truth: A Further Criticism of Relativism”) foglalkozott. Ezt a tömör és erőteljes értekezést Popper így

²⁸⁶ Uo. 373.; az 1961-es kiegészítés a magyar kiadásban nem szerepel.

indítja: „Napjaink legfőbb rákfeneje a szellemi és morális relativizmus, mely utóbbi, legalábbis részben, az előbbin alapul.”²⁸⁷ Ezt a fajta relativizmust Popper úgy jellemzi, mint olyan nézetet, mely szerint az objektív igazság nem létezik, azaz két rivális teória között a választás tetszőleges. Ennek bírálatát Popper a mérce és a kritériumok közötti különbség megállapításával kezdi. Azt állítja, hogy egy állítás akkor és csak akkor igaz, ha a tényeknek megfelel. Ez az igazságnorma: az összefüggés egy állítás és a tények között. Ez a norma teljesen objektív: egy állítás vagy igaz, vagy nem, azaz vagy megfelel a tényeknek, vagy nem, függetlenül attól, hogy mi tudjuk-e, hogy megfelel-e vagy sem. Csak ez az igazságszemlélet képes értelmet adni a *tévedés* fogalmának. Tévedünk, amikor egy feltevésről azt hisszük, hogy megfelel a tényeknek, pedig nem, és fordítva. És általában pontosan ez az, ami történni szokott: tévedünk anélkül, hogy tudnánk róla.

A tévedések egyik fő oka, hogy nincsenek teljesen pontos kritériumok arra, hogy minden esetben megbizonyosodhassunk róla, hogy egy feltevés a tényeknek megfelel-e vagy sem. Ennélfogva különbség van a *kritériumok esendősége* és az *igazságnorma objektivitása* között. Emiatt olyan fontos a szabad véleménynyilvánítás: a különböző nézetek szabad ütközése révén remélhetjük azt, hogy felfedezzük tévedéseinket a kritériumok alkalmazásában, és a hibáinkból való tanulás révén remélhetjük, hogy közelebb kerülünk az igazsághoz. Erre a szemléletre alkotta meg Karl Popper a *fallibilista abszolutizmus* fogalmát, mely egy objektív és abszolút igazságnorma védelméhez hozzárendeli az igazság felismeréséhez szükséges kritériumaink esendőségének elfogadását.

Ez hatásos állásfoglalásnak tűnik az episztemológiai relativizmussal szemben, de nem teljesen egyértelmű, hogy megállja-e a helyét az erkölcsi relativizmus ellenében is. Popper elismeri, hogy a „jó” vagy az „igazságosság” fogalma sokkal komplikáltabb az igazság mint a tényeknek való megfelelés fogalmánál. Nem tér ki arra, hogy milyen megfelelésről legyen szó, amikor morális állításokkal van dolgunk, és az embernek olyan érzése van, hogy szándékosan kerüli a természetjog fogalmát. Popper fenntartja azonban, hogy az erkölcs területén elkövetett hibáinkból is tanulhatunk, és kereshetünk jobb erkölcsi normákat. Ez még talán a liberalizmus egyik alapvető jellegzetessége is lehet – hiszen az „a tények és a normák dualizmusán alapul abban az értelemben, hogy hisz az egyre jobb normák keresésében, különösen a politika és a jogalkotás területén.”²⁸⁸ A következő kérdés maradt: amennyiben az igazság normája a tényeknek való megfelelés, akkor

mi a jóság normája? Popper válasza újfent azon a gondolaton alapul, hogy a hibáinkból tanulhatunk, még az erkölcs területén is:

Hogyan ismerjük meg normáinkat? Hogyan tanulhatunk ezen a téren hibáinkból? Először megtanulunk utánogni másokat (itt is a próbálgatásos módszerrel tesszük), és így megtanuljuk a viselkedési normákat úgy tekinteni, mintha azok fix, „adott” szabályokból állnának. Később rájövünk (szintén próbálgatás útján), hogy hibákat vétünk – például megbánthatunk másokat. Így megtanulhatjuk az arany szabályt; de hamarosan rájövünk, hogy egy ember attitűdje, háttérismeretei, céljai és normái rosszul is megítélhetők; végül megtanulhatjuk a hibáinkból, hogy még az arany szabályon túl is óvatosnak kell lenni.²⁸⁹

Friedrich A. Hayek a természetről, illetve az erkölcsi szabályok eredetéről és igazolásáról egy olyan elgondolást mutat be, melyet elmondása szerint Karl Popper ismeretelmélete inspirált. Írásaiban mindenütt felbukkannak gondolatmenetének egyes részletei, de főleg *A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései* című utolsó könyvében fejtette ki részletesen.²⁹⁰ Itt megemlíti Popper bírálatát azokkal a törekvésekkel szemben, melyeknek célja az összes racionálisan nem igazolható hagyomány felszámolása, és azt, hogy Popper újra megfogalmazza, hogy ez az a törekvés, „amit a szcientizmus minden változata javasolt, a karteziánus racionalizmustól a modern pozitívizmusig”. Hayek egy nagyon popperi metaforával fejezi ki magát: „ha eközben minden jelenlegi feltevést – melyekről nem tudjuk bizonyítani, hogy igazak – elvetnénk, akkor nagyon rövid idő alatt az ösztöneire hagyatkozó bennszülött szintjére térnénk vissza”. De ezzel még nem válaszolt arra a kérdésre, hogyan lehet megkülönböztetni „a jó és a rossz előfeltevéseket”, nevezetesen a jó és a rossz erkölcsi alapelveket.

Ezután Hayek azzal folytatja, hogy az erkölcsi szabályok egy evolúciós folyamatból erednek, melynek során a domináns csoportok szokásait lemásolják és átveszik a többiek. „Az ilyen új szabályok – mondja Hayek – nem azért terjedtek el, mert az emberek megértették, hogy hatékonyabban működnek, vagy arra számítottak, hogy terjeszkedéshez vezetnek, hanem egyszerűen azért, mert az őket alkalmazó csoportok ezáltal sikeresebben szaporodtak és a kívülállókra is kiterjesztették.” Hayek siet hozzáfűzni, hogy ezek a szabályok többnyire kellemetlenek voltak, mivel korlátok közé szorították az emberi viselkedést. Innen óhatatlanul felmerül a kérdés: ha a szabályokat

287| Uo. 369.

288| Uo. 392.

289| Uo. 390.

290| Hayek és Popper kritikai összehasonlítását lásd Espada, *Social Citizenship Rights*, főleg a 3. fejezet, 58–96.

nem értették teljesen, ráadásul kellemetlenek voltak, akkor miért és miként tartották meg őket a sikeres csoportok? Íme, dióhéjban Hayek válasza:

Részben a misztikus és vallásos hiteknek, és szerintem elsősorban a fő monoteista hiteknek köszönhetjük, hogy a pozitív tradíciók fennmaradtak, s átadták őket legalább annyi ideig, hogy képessé tegyék a hozzájuk igazodó csoportokat a szaporodásra, és hogy volt lehetőségük a természetes vagy kulturális kiválasztódás révén elterjedni. Ez azt jelenti, hogy tetszik vagy nem tetszik, bizonyos viselkedési módok fennmaradását és a belőlük származó civilizációt legalább részben olyan hiteknek köszönhetjük, amelyek nem igazak – vagy nem igazolhatók, illetve ki sem próbálhatók – olyan értelemben, mint ahogyan tudományos állítások azok, és amelyek semmiképpen sem racionális érvelés eredményei. Néha azt hiszem, hogy legalább néhányukat lehetne, legalább a méltánylás gesztusaként, „szimbolikus igazságoknak” nevezni, mivel tényleg hozzásegítették követőiket ahhoz, hogy „szaporodjanak és sokasodjanak és töltsék be a földet és hajtsák birodalmuk alá” (Gen 1,28).²⁹¹

Akár azt is mondhatnánk, hogy Popper és Hayek mindketten elismerik az erkölcsi normák szükségességét és a szabad társadalom megőrzésére gyakorolt jótékony hatásukat. Ám mindketten kerülnek e normák és pontos forrásuk meghatározását. Úgy tűnik, hogy egy evolúciós megközelítésre támaszkodnak, mely szerint az emberek vagy embercsoportok a próbálgatás és a különféle átvett szokások következményeinek összehasonlítása révén tanultak. Habár más és más módon, de Popper és Hayek egyaránt elismeri „a misztikus és vallásos hitek” szerepét a hasznos tradíciók fenntartásában. De ez természetesen nyitva hagyja a kérdést, hogy honnan tudható, melyik hagyomány hasznos és melyik nem.

Isaiah Berlin szintén hasonló, ha nem nagyobb problémát hagyott ránk örököül. Egyrészt, mint láttuk, kiemelte, hogy „az abszolút meggyőződések” mennyire fontosak „az egyéni szabadság egy minimális mértékének” megőrásában. Berlin szerint ez az abszolút meggyőződés különféle forrásokból eredhet, amit nevezhetünk természetes jogoknak, Isten szavának, hasznossági követelménynek vagy „az ember állandó érdekeinek”. Lényeges, hogy ezek az abszolút meggyőződések széles körben elfogadottak legyenek, valamint a szokások vagy nézetek részeivé váljanak, hisz csak így tudják meg erősíteni „a szabadság határait, amelyeket senkinek sem szabad átlépnie”.²⁹²

291| Hayek, *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism*; Pásztor Eszter fordítása, in uő: *A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései*, 147.

292| Berlin, 'Two Concepts of Liberty', 164–165.; uő: „A szabadság két fogalma”, 428–429.

Másrésről viszont Berlin azt is hangsúlyozta, hogy „az emberi célok sokfélék, és elvileg nem mindegyik egyeztethető össze a másikkal”. Ebből adódik, hogy „az ember életéből (sem személyes, sem pedig társadalmi életéből) sohasem lehet teljesen kiküszöbölni a konfliktus – sőt a tragédia – lehetőségét”.²⁹³ Az emberi célok sokféleségének és összeegyeztethetlenségének e pluralista szemléletéből Berlin nyíltan bizonyos fokú „negatív szabadságra” vagy „– ahogyan Acton vélte – a szabadságra mint öncélra” következtetett. Jelenleg ezzel szemben egyre inkább úgy veszik, hogy „ha a pluralizmus teljesen elbukik”, azaz megszünteti a rivális javak vagy érdekek közti hierarchiát, akkor maga a szabadság is pusztán csak az egyik céllá vagy érdeké válik – ami a „komprehenzív pluralizmus” szerint nem lehet jobb, mint a szabadság megszüntetése. Más szóval, ha a szabadságot a pluralizmusból eredeztetjük, és ha a pluralizmus elbukik, akkor eltűnnek „a szabadság határai, amelyeket senkinek sem szabad átlépnie” – csak tetőzetes preferenciává válnak a számos emberi célkitűzés közül, melyek „sokfélék, nem mindegyikük mérhető össze”.²⁹⁴

Amint a 7. fejezetben láthattuk, az Isaiah Berlin pluralizmusa és a pusztá relativizmus közti finom különbség ma már széleskörűen elfogadott. Bíráló, bár barátságos hangnemben Leo Strauss is rámutatott erre a „Relativizmus” című értekezésében.²⁹⁵ Harminc évvel később John Gray emlékeztetett e finom különbség meglétére. De míg Strauss azt hangsúlyozta, hogy a pluralizmus nem megfelelő alap a szabadság számára, addig Gray úgy vélte, hogy a szabadság helyébe a pluralizmusnak kell lépnie.²⁹⁶

Mindezek után azt gondolhatnánk, hogy kortárs szerzőink közül Leo Strauss az egyetlen, aki egy jobb alternatívát kínált a relativizmus helyett. Kétségtelen, hogy kiemelte a relativizmus szerepét a marxizmus és a náci totalitarizmus felemelkedésében. Rámutatott, hogy a modern racionalizmus fokozatosan – „a modernitás három hullámán” keresztül – a klasszikus természetjog elutasításához és végső soron korlátlan relativizmushoz vezetett. Úgy vélte, hogy a liberális demokrácia csak akkor tud szembeszállni a relativizmussal, ha újra visszatér premodern gyökereihez, a klasszikus természetjoghhoz és a klasszikus politikafilozófiához.

De vajon valóban visszatérhetünk a klasszikus természetjoghhoz? És tényleg ez lenne a válasz a modern relativizmusra? Strauss rendkívül bonyolult és némiképp kitérő választ adott ezekre a kérdésekre. Több iskola is létrejött, hogy értelmezzék gondolatait, akik azóta is – néha elkeseredetten – vitáznak

293| Uo. 169.; uo. 437.

294| Uo. 171.; uo. 441.

295| Strauss, 'Relativism', 13–26.

296| John Gray, *Isaiah Berlin* (London: Fontana, 1995).

nak egymással. Mindazonáltal még mindig elgondolkodhatunk azon, hogy valóban hitte-e, hogy a filozófia képes választ adni a relativizmusra. Egyes értelmezők határozottan állítják, hogy a filozófia nem képes erre, és ennek tudatában ne is próbálkozzon a filozofikus irányítással. Emellett, érdemes észben tartani, hogy a liberális demokrácia a modern világ leginkább filozófiabarát politikai rendszere. Éppen ezért támogatni kell a liberális demokráciát. Az mindenképpen igaz, hogy Strauss saját diákjait politikai óvatosságra és mérsékletre tanította, illetve a liberális demokrácia iránti jóindulatú, de filozófiai értelemben némileg pártatlan hozzáállásra. Az, hogy számtalan tanítványa, majd tanítványainak tanítványai oly sok energiát fektettek az anglo-amerikai politikai hagyomány és a nagy amerikai államférfiak újbóli tanulmányozásába, egy nagyszerű tanár szellemi és személyes befolyása iránti tisztelet igaz kifejeződése.

16 | A SZABADSÁG MINT PÁRBESZÉD

Mondhatnánk, az előző fejezetekben tárgyalt szerzők egyike sem adott ki-merítő választ a relativizmussal kapcsolatban. Persze tagadhatatlan, hogy mindannyian egyformán kritikai álláspontot képviseltek – Popper, Hayek, Berlin és Dahrendorf kifejezésével élve – a dogmatikus racionalizmussal, vagy Strauss nyelvén a modern racionalizmussal szemben, ami Oakeshott kifejezésmódja szerint egyszerűen racionalizmus vagy a hit politikája. Más szóval, mind az Ész – nagy É-vel – kontinentális vagy karteziánus felfogásának kritikusai voltak. Popper úgy fogalmazott, hogy ez a karteziánus megközelítés tulajdonította az Észnek azt az egetverő feltevést, hogy „lehetséges feltevések nélkül vagy csak nagyon kevés feltevésből kiindulni, és mégis említésre méltó eredményekre jutni”. Innen nézve kijelenthetjük, hogy szerzőink a relativizmusra túlnyomórészt negatívan reagáltak: azt állítják, hogy az Ész épp azért nem adhat átfogó választ a relativizmusra, mert nem így működik – nem kezd mindent előlről, tiszta lappal. Szerzőink szemében az Ész inkább az örökölt tudásra és bölcsességre támaszkodva működik, és kritikusan közelíti meg a problémákat, az egyedi kérdéseket. Ezután új megoldásokat javasol, és a próbálgatásos módszer általi tesztelésre bocsájtja őket. Ebből alakul ki a rivális nézetek és tradíciók közti dialógus, ellentmondás, verseny vagy beszélgetés. De közülük egyik sem bírhat olyan abszolút fennhatósággal, hogy eltörölje az összes többi versengő szemléletet és a társadalom egészét kizárólag saját nézetei szerint alakítsa át. Más szóval, minél nyitottabb ez a párbeszéd, annál kevésbé tud a relativizmus megerősödni.

Mindaz, amit az imént leírtam, tulajdonképpen egy szabad társadalom – politikai, gazdasági, kulturális és erkölcsi – életére vonatkozik, ahol állandó párbeszéd zajlik: nem csupán a jelen lévő rivális nézetek, hanem – ahogy Oakeshott és Burke aláhúzza – a múlt, a jelen és a jövő között is. Irving Kristol ezt a szemléletet csakugyan a szabad társadalmak alapjainak, hogy úgy mondjam, éles politikai analízisévé formálta át. Leszögezte, hogy a szabad (az ő kontextusában: kapitalista) társadalmaknak nem a szabad piac a legfőbb – és semmi esetre sem a kizárólagos – fundamentuma, hanem inkább a kultúra és az erkölcsiség – melyeket gyakran „burzsoá” vagy „protestáns etikának”, sőt még „judeo-keresztény hagyománynak” is szokott nevezni. Abban az időben, persze, amikor ezek az erkölcsi eszmék még leginkább a

konszenzuson alapultak, lehetséges és szellemileg csábító volt a kapitalista társadalmat pusztán mechanikus fogalmakkal illetni, azaz olyan társadalomnak nevezni, mely „az erőszakos haláltól való rettegetésen” (Hobbes) vagy éppen „a magánvétkes és a közhaszon” viszonyán (Mandeville) alapszik. A morális támaszpontok jelentőségét csak akkor vesszük észre, amikor elmentmondásossá válnak és kezdenek megkopni.

Most tehát, ahogy azt az Irving Kristolnak és Gertrude Himmelfarbnak szentelt 4. fejezetben már feltettem, a kérdés szinte elkerülhetetlen: honnan származik ez a „burzsoá etika”? Úgy vélem, hogy Kristol nem fogalmazta meg egyértelműen. Egy dologban azonban elég tisztán fogalmazott: az a morális tőke, amitől a kapitalizmus vagy a liberalizmus, vagy egyszerűen a szabadság függ, nem a liberalizmus „találmánya”. A morális tőke valahonnan már megvolt, és abból – fokozatosan és nem azzal szemben – alakult ki a kapitalizmus. Valójában a liberális politikai rendszerek éppen azokban a társadalmakban a legsikeresebbek – az angol ajkú nemzeteknél –, ahol a szabadság és a morális tőke nem konfrontálódott egymással. Más szóval, annál sikeresebb egy liberális rend, minél kevésbé törekszik a totális szupremáciára – minél kevésbé törekszik az összes preliberális előfeltevés kiirtására pusztán azért, mert liberális premisszákból nem levezethetők.

Hadd ismételjem meg: *annál sikeresebb egy liberális rend, minél kevésbé törekszik a totális szupremáciára – minél kevésbé törekszik az összes preliberális előfeltevés kiirtására pusztán azért, mert liberális premisszákból nem levezethetők.* A dogmatikus racionalizmus filozófiai kritikájának pontosan ezt a politikai áttételét alkotta meg – más-más módokon – Popper, Hayek, Berlin, Oakeshott, Strauss és Dahrendorf. Sőt, még azt is hozzátehetnénk, hogy Edmund Burke-nél is állandó központi kérdés volt, és első könyve, *A természetes társadalom védelmében* egyik vezérgondolata. Ez a fajta megközelítés még ennél is nyilvánvalóbban szembeötlik Tocqueville-nél, amikor az Amerika és Franciaország közti legfőbb eltérést próbálja megfogalmazni:

Az eddig leírtakból már kellően következtetni lehet az amerikai angol civilizáció valódi jellegére. Két, tökéletesen elkülöníthető elem terméke (s e kiindulási pontot mindvégig szem előtt kel tartanunk), melyek másutt gyakran harcoltak egymással, de Amerikában sikerült valamiképp egymásba olvasztani és csodálatosan összeötvözni őket. *A vallási szellemről és a szabadság szelleméről* beszélek. (...) Ezért aztán az erkölcsi világban minden rendezett, összehangolt; megjósolható és előre meghatározott. A politikai világban minden mozog, vitatott, bizonytalan; az egyikben passzív, bár önkéntes engedelmisség uralkodik; a másikban függetlenség, a tapasztalat megvetése és bizalmatlanság minden tekintéllyel szemben. E két, látszólag oly ellentétes

irányzat a legkevésbé sem árt egymásnak, hanem egyetértésben halad, és egyik a másikat kölcsönösen támogatja.

A szabadság harcostársat és diadalai kovácsolóját látja a vallásban, gyerekkora bölcsőjét, jogainak isteni forrását. Úgy tekinti a vallást, mint az erkölcsök oltalmazóját; az erkölcsöket pedig mint a törvények biztosítékát és saját tartósságának zálogát.²⁹⁷

Gertrude Himmelfarbnál kísértetiesen hasonló nézetet találunk Angliáról:

Utilitarizmus, darwinizmus, racionalizmus, bibliai kritizmus és ateista humanizmus – egyiknek sem sikerült az erkölcsöt aláásni, amitől többen tartottak, sem pedig az erkölcsnek „új motivációt” nyújtani, amint azt Macaulay és mások remélték. Ami először inspirálta, végül az tartotta fenn a viktoriánus etikát – a felekezettől független, liberális protestantizmus. (...) Az erkölcsi élet e „fő idegdúca” lehetett az angol történelem vezérlő központja. Itt egyeztettek össze az összeegyeztethetlent, itt elcsitultak a szenvedélyek, elhallgattak az érdekek és ideológiák.

(...) A „modern Anglia” igazi „csodája” (Halévy híres kifejezése) nem az, hogy megkímélte a forradalom, hanem hogy annyi forradalmat – iparit, gazdaságot, politikait, kulturálist – magába olvasztott már valódi Forradalom nélkül.²⁹⁸

ÚRIEMBERHEZ MÉLTÓ VISELKEDÉS

A brit erkölcsi élet e „központi idegdúca” alatt azt értették, amit „pluralista etikai konszenzus”-nak is lehetne nevezni, melynek fő kifejezőmódja közismert és még mindig az angolokhoz kötik, hiába tartják róla manapság, hogy régimódi, és minden, csak nem politikailag korrekt. Az angol úri viselkedés etikai kódexére gondolok, ami minden bizonnyal keresztény ihletettségű, ám rugalmas és kellően amorf ahhoz, hogy különféle árnyalatokat és mindelektől a szemléletek közötti párbeszédet alkalmazzon. Kialakul a szemléletek párbeszéde, akár még szembenállása is, de közös alapfeltevésük, hogy a relativizmus lehet akármilyen kifinomult elmélet, akkor is a barbároknak való, nem úriembereknek. Egy gentleman tudja, hogy az egyes ember ízlése és preferenciái mögött – ami mind rendben van egészen addig, amíg nem

297 | Tocqueville, *Democracy in America*, I, 43–44.; Szabolcs Katalin fordítása, in uő: *Az amerikai demokrácia*, 73–74.

298 | Himmelfarb, *Victorian Minds*, 291–292.

veszik túl komolyan – az egyén ízlésétől, választásaitól és akaratától független magatartási szabályok állnak. Ezek a szabályok kötelességeket határoznak meg, amelyek betartása az úriember egyedi sajátsága.

Himmelfarb feleleveníti, hogy a gentlemantudat mennyire áthatotta a viktoriánus Angliát:

Amikor Darwint arról kérdezték, hogy véleménye szerint mi következik az ő vallás- és moralitáselméletéből, azt felelte, hogy Isten léte „meghaladja az ember értelmi képességeit”, de az ember kötelessége továbbra is az, ami mindig is volt: „tegye a dolgát”. Leslie Stephen, miután feladta abbéli igyekezetét, hogy a darwinizmusból etikát származtasson, végül bevallotta, hogy: „Már nem hiszek semmiben, legkevésbé az erkölcsben... Gentlemanként akarok élni és meghalni, ha lehet.” Amikor fia megkérdezte Frederic Hansont, az angol pozitivizmus és agnoszticizmus atyját, hogy mit tegyen egy férfi, ha szerelmes, de nem házasodhat, ő dühösen így válaszolt: „Csak csináld! Kövesd azt, amit minden gentleman tesz ilyen helyzetben.” (...) Harrison egyedül Comte-ra hagyatkozhatott, George Eliot viszont Comte, Strauss és Feuerbach vegyes forrásaiból merítve sem tudott jelentősebbel előállni, mint: „egy kötelező érvényű hit vagy lelki törvény elfogadása, mely arra hivatott, hogy készséges engedelmességbe emeljen, és megmenekítsen a reguláztalan szenvedélyek és indíttatások rabszolgaságából”. És állítólag ő mondta, hogy Isten „elképzelhetetlen”, a halhatatlanság „hihetetlen”, de a kötelesség ennek ellenére „feltétlen és abszolút”.²⁹⁹

Itt talán azt is felidézhetjük, hogy az akarattól független – és annak némi-képp ellentmondó – kötelesség gondolata volt az a központi téma Edmund Burke-nél, mellyel a róla szóló fejezetet nyitottuk. És neki köszönhetjük az angol úriemberek neveltetéséről szóló talán legszebb sorokat is:

Egy nagyra becsült helyen születés; csecsemőkorától semmi aljas és hitvány dologgal ne találkozzék; tanulja meg önmaga tiszteletét; szokjon hozzá a nyilvánosság cenzori tekintetéhez; (...) a becsület és kötelesség érdekében tanulja meg semmibe venni a veszélyt; (...) rendelkezzen az igyekezet, a rend, az állandóság és rendszeresség erényével; és jellemében ültesse el a kölcsönös igazságosság tiszteletét; ezek az emberi adottságok alkotják azt, amit [a feudálissal szemben] természetes arisztokráciának nevezek.³⁰⁰

Előbbi nézetet, mely a Portugáliai Katolikus Egyetem Politikatudományi Intézetét is inspirálta, és mottónkul választottuk, John Henry Newman bíboros következő gondolatával egészíteném ki:

Gentlemannek lenni jó, művelt szellemiséggel, kifinomult ízléssel, őszinte, pártatlan és tárgyilagos észjárással rendelkezni, az életben nemes és udvarias módon viselkedni jó – mindezek a nagy tudás természetével járó tulajdonságok és ezek az Egyetem céljai.³⁰¹

A SZABADSÁG MINT A LÉTEZŐ ÉLETFORMÁK VÉDELME

Térjünk most vissza Anthony Quinton kérdéséhez, hogy „Locke tanainak Franciaországba való importálása” miért volt „olyan hatással, mint az éhgyomorra fogyasztott alkohol”. Már kifejtettem, hogy ebben a kérdésben az anglo-amerikai politikai hagyomány specifikussága fejeződik ki, amit Gert-rude Himmelfarb és Élie Halévy nyomán „a modern Anglia csodája”-ként is jellemezhetünk, és ez okozta az újkori világ összes forradalmát anélkül, hogy maga forradalmi eszközökhöz folyamodott volna. Úgy gondolom, hogy most már összefoglalhatom az anglo-amerikai sajátosság általam megállapított elemeit – európai perspektívából nézve, mivel én is azt képviselem.

Locke alapelvei „egy túlnyomórészt konzervatív forradalom alátámasztását szolgálták Angliában” (és véleményem szerint nagymértékben Amerikában is), mert a *korlátozott kormány* hagyományával ötvöződtek. Ez a hagyomány már Locke előtt is létezett, és nem az ő filozófiai alaptételeiből jutunk el idáig – sőt, ami azt illeti, más első filozófiai alaptételből sem. Ami viszont azt jelenti, hogy a korlátozott kormány hagyománya több – noha semmiképp sem az összes – filozófiai alaptétellel összeegyeztethető lehet.

A korlátozott hagyomány koncepciója rendkívüli módon befolyásolja a demokrácia vagy népi kormányzat felfogását. A népi kormányzat a korlátozott kormányzat hagyományában a kormányzat korlátozásaként értendő, és ez lényeges szempont mind Burke, mind *A föderalista értekezések* esetében. A liberális demokráciát pedig egy olyan korlátozott kormányzási rendszernek tekintik, melynek fő célja a ténylegesen létező és békés életformák védelme (az amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat* híres szavaival – az élet és a boldogságra való törekvés védelme).

Ezzel szemben Európában a liberális demokráciát leginkább egy racionalista program, egy radikálisan új társadalmi „tervezet” politikai kifeje-

299 | Uo. 290–291.

300 | Burke, 'Appeal from the New to the Old Whigs'.

301 | John Henry Cardinal Newman, *The Idea of a University Defined and Illustrated*, ed. Daniel M. O'Connell (Chicago: Loyola University Press, 1927), 137.

zódéseként ábrázolja az a hagyomány, amit Popper, Hayek, Berlin és Dahrendorf dogmatikus racionalizmusnak, Strauss modern racionalizmusnak, Oakeshott pedig pusztán racionalizmusnak vagy a hit politikájának nevezett. Azaz, amíg Angliában és Amerikában a liberális demokrácia a létező életformák védelméből alakult ki, addig a kontinentális Európában a demokráciát – mind bírálói, mind egyes pártfogói – valamely, a létező életformákat megváltoztató programmal hozták összefüggésbe. Ennek a programnak többféle célkitűzése lehet – szekularizáció, modernizáció, egyenlőség, morális semlegesség stb. –, de legfőbb sajátossága a meglévő életformák iránti ellenséges hozzáállás. Nyersen megfogalmazva, ez az ellenséges hozzáállás leginkább abból ered, hogy ezek az életformák „már” megvannak, alapjuk a szokás, a hagyomány, a rögzültség és a sajátos kötelek. Egyszóval, nem az „Ész” alkotásai. (A kérdés tehát nem az, hogy kívánatosak-e vagy sem az egyes, racionális tervezés által kijelölt célok. Az anglo-amerikai liberális demokráciákban amúgy is a rivális pártok választási versenye dönt ebben a kérdésben, nem pedig a demokrácia „tervének” önjelölt értelmezői.)

Az anglo-amerikai és az európai hagyomány közti különbség két politikai következményét kell kiemelnünk.

Az első, hogy Angliában és Amerikában a demokrácia iránti politikai elhivatottságnak nem kötelező velejárója a filozófiai, az erkölcsi és a közpolitikai nézetek egységessége: az elit és a nép körében is rivális nézetek vetélkednek egymással; ezt a versenyt ráadásul – ahogy Popper is hangsúlyozta – a pártlistáktól csak részben függő választási rendszer nagyban erősíti. Európában, ezzel ellentétben, az elitista monopóliumot és egységet támogatja mind egy félrevezető demokraciáfelfogás, mind pedig a pártstruktúrákon alapuló választási rendszer. Emiatt szakadék képződik a politikai elit és a választók között – az előbbi semmibe veszi a választói érdekeket, míg az utóbbiak elidegenedve érzi magukat képviselőiktől. Ez a liberális demokráciát több szempontból is komolyan veszélyezteti, de kettőt mindenképpen említsünk meg: az elit részéről az *avantgardizmust* (vagy Burke szavaival, „az innováció despotizmusát”), a választók jelentős részéről pedig a hajlandóságot a radikális, populista és demokráciaellenes demagógiák követésére.

A második, hogy az európai demokráciák erkölcsi légköre eddig is hajlamos volt és ezután is hajlandó lesz visszatérni a relativizmushoz. Az európai demokraták csak nagy nehézségek árán tudtak szembeszállni a relativizmussal, és ez a jövőben sem fog változni. Ennek oka a következő: a relativizmus az európai elit által a demokráciával azonosított modern dogmatikus racionalizmus kényszerű terméke. A dogmatikus racionalizmus reprodukálja önmagát, egyre terebélyesebb lesz, egészen addig, míg végül elszakad a józan észről és a hétköznapi emberektől. A demokrácia racionalista felfogása és az

elitet a választóiktól eltávolító választási rendszerek együttes kölcsönhatása elkerülhetetlenül egyre vadabb racionalista képzelgéseket és egyre vadabb relativista atmoszférát táplál. Mivel Európában a demokráciát legfőképpen egy (dogmatikus) racionalista programnak tekintik, és mivel ez a dogmatikus racionalizmus vezet a relativizmushoz, a relativizmusellenes demokraták Európában reménytelenül küzdenek azért, hogy platformot találjanak a demokráciának. Ez a küzdelem mindaddig reménytelen marad, amíg ezt a platformot a dogmatikus racionalizmuson belül vagy annak elfogadható módon kívánják megteremteni.

Az ebből fakadó probléma az, hogy a relativizmus elpusztítja azokat a morális és szellemi bázisokat, amelyek segítségével megérthető, hogy a többi alternatívához képest miért jobb a liberális demokrácia. Más szóval, a relativizmus átfogó bizonyossága, hogy a morálra és az erkölcsökre semmit sem lehet alapozni, nem is szólva a kötelességről vagy a becsületről, sőt, manapság a tudományos ismeretekről sem. Végül még a szabadság és a liberális demokrácia is csak egy „narratíva” lesz a sok közül. Ha minden az önkényes akarat eredménye, akkor miért is tekintsük a liberális demokráciát jobbnak ellenfeleinél?

WINSTON CHURCHILL ÉS A TÖKÉLETLENSÉG POLITIKÁJA

A huszadik században erre a kérdésre „egy egész egyszerűen nagy ember” – Winston Churchill – adott választ. Mint a *IV. részben* kifejtettem, szerintem Churchill kommunizmus- és nácizmusellenességének legfőbb oka elsősorban nem is ideológiai kérdés volt. Nem állított fel szisztematikus rivális eszmerendszert a kommunizmussal és a nácizmussal szemben.

Churchill számára e két ideológia azon törekvése volt a legrémisztőbb, hogy fentről akarták újraszervezni a civil és a társadalmi életet úgy, hogy a meglévő életformákra ráerőltetnek egy totális, mindent átfogó ideológiára alapuló deduktív tervet. Hitler tizedes, a volt szocialista Mussolini, valamint Lenin és Sztálin kommunista ideológiája esetében Churchill azok nyers fanatizmusát látta, akik saját féktelen akaratauk gyakorlása érdekében minden korláttól meg akarnak szabadulni: az alkotmányos kormányzat, a judeo-keresztény vallás, az úriemberi viselkedés (*gentlemanship*), a polgári, politikai és gazdasági szabadságjogok, a magántulajdon, a család és más decentralizált polgári intézmények korlátaitól.

Churchill rendkívül sokatmondóan kifejezte a társadalmi rend átszervezésére irányuló forradalmi tervekkel szembeni ellenérzését, amikor Sir Francis Mowatt politikafilozófiáját idézte fel, aki magas rangú állami hivatalnok és

Gladstone személyi titkára volt, valamint szolgálatot töltött be mind Gladstone, mind pedig Disraeli – a két rivális viktoriánus államférfi – idején. Sir Francis politikafilozófiája, amint azt Churchill jellemezte, aligha lehetett volna ellentétesebb a forradalmi és abszolutista politikai törekvésekkel:

Ő képviselte a teljes, győzedelmes viktoriánus közgazdasági és pénzügyi szemléletet; szigorú takarékoság; pontos könyvelés; szabad import, bármit is csináljon a világ többi része; udvarias, szilárd kormányzás; semmi háború; semmiféle zászlólengetés, csak az adósság törlesztése, az adók csökkentése és minden súrlódás elkerülése; a többire – a kereskedelemre, iparra, mezőgazdaságra, a szociális életre – pedig a *laissez-faire* és *laissez-aller* vonatkozik. A kormány korlátozza önmagát és a néppel szemben támasztott igényeit a minimumra; a nemzet hadd élje saját életét; a társadalmi és ipari szerveződés hadd folyjon a maga útján, az ország törvényeit és a tízparancsolatot szem előtt tartva. Hadd fialjon a pénz az emberek zsebében.³⁰²

Winston Churchill számára, úgy vélem, a szabadság és a demokrácia elsősorban az emberek spontán vagy már létező életformáinak megóvása. Ezek az életformák a valódi emberek otthonaiban valósulnak meg, melyet őseiktől örökölték és utódaiknak majd továbbadnak, aztán a generációk közti spontán párbeszéd során fokozatosan adaptálódnak és az új körülményeknek megfelelően kényelmesebbé válnak. De ezeket önkényes akarattal, a tökéletesség vagy egy hatalom absztrakt rendszerével sosem lehet és nem is szabad átalakítani. Az ember, mint személy vagy egyén, az első a kormány előtt, mely utóbbinak legfőbb célja az emberek élethez, szabadsághoz és boldogságra törekvéséhez való jogának védelme.

Furcsamód, a 20. század két nagy költője is hasonlóképpen gondolkodott, amikor Anglia II. világháborús részvételének okait fogalmazta meg. 1943-ban John Betjeman a következőket nyilatkozta a BBC-nek:

Szerintem nem azért a privilégiumért harcolunk, hogy egy igen fejlett hanyabolyban élhessünk. A náci ezt akarják (...) Anglia, legalábbis számomra: az anglikán egyház, a hóbertos egyházfiak, az olajmécsessel világított templomok, a nőegyletek, a szerény vidéki fogadók, a viták arról, hogy milyen virág kerüljön az oltárra, a fűnyírók zaja szombat délután, a helyi lapok, a helyi aukciók, Tennyson, Crabbe, Hary és Matthew Arnold költészete, a helyi tehetségek, a helyi koncertek, egy mozilátogatás, a vidéki szárnyvonalon járó vonatok, a könnyűszerkezetes döcögős kisvasutak, kerítésen

302| Churchill, 'Personal Contacts', 54.

áthajolva a mezőket bámulni; de lehet, hogy Önnek valami mást jelent... mindazt, ami Wolverhampton vagy a jó öreg Swindon, vagy akárhol is él.³⁰³

1948-ban, öt évvel Betjeman nyilatkozata után, T. S. Eliot pontosan egyfajta „életmódként” jellemezte az „angol” kultúrát, mely „a nép összes jellemző tevékenységét és érdekeltségét” tartalmazza.

Az Epsom Derby, a Henley Regatta, Cowes, augusztus 12-e, a kupadöntő, az agárversenyek, a flippergép, a darts, a Wensleydale sajt, a szeletelt főtt káposzta, az ecetes cékla, a 19. századi gótikus templomok és Elgar muzsikája.³⁰⁴

Ebben az értelemben Churchill lényegében annak közvetítője és örököse, amit ő maga és még sokan mások is „az angol szellem”-nek neveztek. Ez a szellem szkeptikus a decentralizált intézmények és hagyományok átszervezésére irányuló dogmatikus absztrakciókkal és mértani tervekkel szemben. Churchill megfogalmazásában ez a kompromisszum és a fokozatos fejlődés szelleme:

Angliában az emberek és a pártok politikai szemlélete úgy fejlődik, akár egy fa, mely ágaival árnyékolja törzsét, széltől formálva és tekerve, jelleme szerint gyökeret eresztve, szárazságtól satnyítva és viharoktól csonkítva (...) Dolgainkban, akárcsak a természetben, mindig vannak vásott szélek, átmenetek, kompromisszumok, anomáliák. Kevés az élesen kirajzolódó határvonal.³⁰⁵

Az „angol szellem” legtömörebb és legmegkapóbb meghatározása, amivel volt szerencsém találkozni, a különc oxfordi történésztől, A. L. Rowse-től származik. Egyik könyvében, melynek éppen *Az angol szellem* címet adta, Rowse úgy fogalmazott, hogy „»az angol szellem« legalaposabb és legszolidárisabb, ebből adódóan legmélyrehatóbb megfigyelői mindig is az amerikaiak voltak – elég közel voltak ahhoz, hogy ismerjék, elég távol álltak tőlünk ahhoz, hogy kirajzolódjon előttük Washington Irving, Nathaniel Hawthorne, Henry Adams, Henry James alakja – és a maiak közül George Santayanáé, mint aki a legfilozofikusabb és a legreflektívabb mind közül”. Majd amellett érvelt, hogy „az angol szellem” megkülönböztető jegye az *angst* (félelem) vagy *ennui* (közöny) hiánya:

303| Betjeman, 'Homecoming'; in Mandler, *The English National Character*, 207.

304| Eliot, *Notes towards the Definition of Culture*, 31., 37., 41.; uo.

305| Churchill, 'Personal Contacts', 53.

Az angol szellem lényege a boldogság, az étellel való belső megelégedettség, ami megmagyarázza az angol ember legalapvetőbb vágyát, hogy hagyják őt békén, és azt, hogy hajlandó másokat is sorsára hagyni mindaddig, amíg nem zavarják a nyugalomát.³⁰⁶

Ahogy Bagehot és Oakeshott megfogalmazta, ez egy pozitív beállítottság, a boldogság, az életöröm és annak a kiváltságnak a belülről fakadó érzése, hogy az ember azt az életformát élvezheti, ami a sajátja, ami számára jól ismert, és nem kívülről erőltették rá. Ez egy szkeptikus beállítottság a politikai kalandokkal, a szellemi divatokkal, a tökéletességelméletekkel és mindenféle szaktudorral szemben, aki azt állítja, hogy ő képes legjobban megszervezni az oktatást, a kultúránkat és a szellemi életünket. Egyszóval, ez a tökéletlenség politikája, mely szándékosan nem törekszik tökéletes rendszerre válni, és forrása az a beállítottság, hogy a szabadságot élvezni és bármi áron védelmezni kell.

UTÓSZÓ

NAGY-BRITANNIA ÉS AZ EURÓPAI UNIÓ – A HIÁNYZÓ ESZMECSERE

Most, hogy végére értünk a szabadság angol és amerikai hagyományát felfedező utazásnak, mely könyvem megírásában vezetett, több okból is, nem csupán a legkézenfekvőbb miatt, helyénvaló foglalkoznunk Nagy-Britannia és az Európai Unió (EU) kapcsolatának kérdésével. Margaret Thatcher miniszterelnöksége óta ez egy ellentmondásos kérdés, és napjainkban az uniós tagságról szóló brit népszavazás kapcsán rendkívül aktuálissá válik.

Első látásra úgy tűnhet ugyan, ám e könyv – mely jóval az Egyesült Királyság és az EU közötti jelenlegi feszültség kialakulása előtt íródott – nem azt akarja sugallni, hogy Nagy-Britannia lépjen ki az Unióból. Éppen ellenkezőleg, igenis hiszem, hogy mind az EU, mind Nagy-Britannia sokat nyerhet az állandó brit uniós tagságból. Mára világossá vált, hogy ennek érdekében az Uniónak el kell fogadnia a Nagy-Britannia által szorgalmazott reformokat. De Nagy-Britannia ügyétől teljesen függetlenül én is úgy vélem, hogy az Uniónak tisztán a saját érdekében is nagyfokú reformokhoz kell folyamodnia. Ezeket a reformokat az anglo-amerikai szabadsághagyományra jellemző rugalmasság kell inspirálja, melyet könyvemben is igyekeztem bemutatni. Remélhetőleg ezek a reformok meg tudják győzni a briteket, hogy maradjanak. De még ha a brit fronton nem is járnak sikerrel, még mindig nagy hasznukat vehetik az Unió további sikerében.

Az Európai Unió sikerességét egyébként nem szabad, hogy beárnyékolják jelenlegi komoly gondjai, gondolok itt főleg az eurózónával kapcsolatos problémákra. Az EU annyira sikeres, hogy még olyan országok is szívesen belépnének a klubba, akiknek európai háttere vitatható. Sőt, az új demokráciák stabilizálásában és a régi rivális demokráciák szabad és békés együttműködésének előmozdításában játszott kulcsszerepével, valamint olyan törvények, eljárások és intézmények fenntartásával, melyek a demokrácia és a nyitott társadalom elfogadásának nemes példái, az Unió a demokrácia hajtóereje.

Másrésről viszont nem szabad alábecsülni azt a bizonytalanságot, mely több uniós tagállamban is terjedni látszik. A fő politikai irányzatokon kívül álló, sőt valójában nyíltan szélsőséges pártok egyre növekvő szavazótáborral rendelkeznek. Legtöbb esetben ezek a pártok agresszív nacionalizmust

hirdetnek, nemegyszer radikális baloldali, máskor meg radikális jobboldali retorikát alkalmazva. A nemzetek közötti rivalizálás és az osztályharc – vagy a nemzetek közti rivalizálás *mint osztályharc* – nyelve visszatér a közéleti vitákba. Az eurózónán belül egyre erősödik az „észak–déli megosztottság”, ahogy a déliek panaszkodnak a „gazdag és kapzsi” északiakra, az északiak pedig a „lusta és tékozló” déliekre.

Önkéntelenül eszünkbe kell jusson a francia filozófus és történész, Élie Halévy (1870–1937) az oxfordi Rhodes-házban tartott ékesszóló előadása 1929-ből, ahol arra figyelmeztetett, hogy a forradalmi és a nacionalista politika együttesen járult hozzá a *l'ère des tyrannies* (a zsarnokságok kora) eljövételéhez.

AZ EXTREMIZMUS FORRÁSAI

Miközben tanúi vagyunk a szélsőséges irányzatok unióbeli megerősödésének, lényeges kérdés, hogy honnan erednek. Ezzel a kérdéssel a *Journal of Democracy* nevű folyóiratban a közelmúltban megjelent két cikkemben, illetve egy portugál nyelven kiadott könyvemben is foglalkoztam már.³⁰⁷

Az első, 2012 októberében megjelent cikkben kifejtettem, hogy az európai szélsőséges pártok megerősödését minden bizonnyal az egységes európai valutával – az euróval – kapcsolatos téves, monista (ami itt a pluralista ellentétét jelenti) szemlélet okozta.

Ez a jelenség, úgy véltém, különösen egyértelmű Görögország esetében, és talán Olaszország lesz a következő (ami részben be is következett). Mindkét ország technokrata kormánya azt a feladatot kapta, hogy az eurózónában maradás feltételeként állítsa helyre a költségvetési fegyelmet. A Görögországban megtartott választások végül döbbenetes eredményt hoztak (Olaszország még a választások előtt állt a könyv megírásakor). Egy előzetesen alig ismert szélsőbaloldali párt, a Syriza szerezte meg a második legtöbb helyet a parlamentben, ami elegendő volt ahhoz, hogy megakadályozza a vezető bal- és jobbközép pártokat a határozatképes többség kialakításában. Végül a második fordulóban a jobbközép Új Demokrácia pártnak sikerült a koalíciós kormány élére kerülnie, de a Syriza továbbra is a második lett. 2015 januárjában aztán a Syriza megnyerte a választásokat.

307| João Carlos Espada, 'European Disintegration? The Sources of Extremism,' *Journal of Democracy*, 23 (October 2012), 15–22.; 'Euroskepticism Arrives: The Missing Debate,' *Journal of Democracy*, 25 (October 2014), 88–95. Az ezekben a cikkeken kifejtett nézeteim képezik a portugál nyelvű kötet témáját: *Portugal, a Europa e o Atlântico*, Manuel Braga da Cruz előszavával (Lisboa: Aletheia, 2014).

A görögországi tapasztalat, úgy vélem, rámutat arra, hogy hol hibáztak az euróövezet jelenlegi formájának fenntartását és megóvását irányzó folyamatban. Amikor a nem megválasztott kormányt Athénban kijelölték, ezt úgy állították, be, mint elkerülhetetlen megoldást az euró megmentése érdekében. Hasonló javaslatot tettek Olaszországban is, aminek egész Európában visszhangja volt. Továbbá, az euróövezetben maradást sorsszerűséggé kezeltek, mint ami nem demokratikus tárgyalások kérdése – az euróövezeti megállapodásban nincs a kilépésre vonatkozó feltétel. Még ennél is alapvetőbb hiba volt azt állítani, hogy az euróövezetet akár egyetlen ország kilépése is reménytelenül aláásná. Egy másik és hasonló tévedés volt szerintem a költségvetési záradék beiktatása a fiskális paktumba, melyet akkor a 27-ből 25 tagállam aláírt.

Az összes intézkedésnek ugyanaz volt az üzenete: az eurózóna megkérdőjelezhetetlen és kiegyensúlyozott költségvetést követel, ellentmondást nem tűrően kivéve a kormányok és a vezető pártok kezéből a lényeges nemzeti feladatokat (például, hogy milyen nemzeti valutát használhatnak, vagy a fiskális politika megtervezését). Egy metaforával élve, úgy vetettek, hogy a szélsőséges pártok már alig várták, hogy arathassanak. Először azt mondták, hogy az euró, a megszorító intézkedések és a vezető pártok egyszerűen csak eszközök a Berlinen és Brüsszelen keresztül irányító kiváltságos kapitalista oligarchia kezében. Ennek következményeként az osztályharc és a nemzeti küzdelem riasztó témái éledtek újjá a kontinensen, melyek kommunizmust, faszizmust és két világháborút már okoztak a világban.

Sajnos 2012-es szerény előrejelzéseimet túlszárnyalták az európai parlamenti választások 2014 májusában – az euroszeptikus (esetenként egészen szélsőséges) pártok messzemenő sikereket értek el. Ezek között vannak szélsőbaloldaliak, szélsőjobboldaliak, és jelentősen megugrott az osztály- vagy faji viszályok retorikája, ami jobb esetben is problematikus, rosszabb esetben pedig megbocsáthatatlan.

A *Journal of Democracy* 2014. októberi számában megjelent másik cikkben kifejtettem, hogy a szélsőséges pártok sikereinek oka nem az európai szavazók bármilyen mögöttes radikalizálódásában keresendő, hanem sokkal inkább abban, ami az összes ilyen pártra egyformán jellemző: mind azt hangoztatják, amiről a vezető liberális-demokrata pártok már megfeledeztek egy ideje. Ez pedig nem más, mint a nagyobb hatalmi decentralizáció követelése „helyi” (azaz nemzeti) szinten, és hogy a választott nemzeti kormányok kezébe visszakerüljön az irányítás.

Ritkán tapasztalható, hogy az élvonalbeli pártok egyszerűen ráhagyják a szélsőségesekre a decentralizáció kérdését. Amikor a hatalmi decentralizáció kontra centralizáció kérdéséről van szó, az Európai Parlament (EP) fő politi-

kai csoportosulásai egyáltalán nem vetélkednek. Az EP kereszténydemokrata (EPP), szocialista (S&D) és liberális (ALDE) pártcsoportjai mind a „minden eddiginél szorosabb szövetség” „több Európát” opciója felé hajlanak. Az, hogy a vezető pártok nem emeltek szót a decentralizáció és a „több helyi hatalom” érdekében, olyan vákuumot teremtett, amit a szélsőségesek ki is használtak. Szélsőséges nézeteik keverednek a decentralizációs törekvésekkel, hogy a hatalmat Brüsszeltől elvéve visszajuttassák a választott nemzeti intézmények kezébe. Ez egy mérgező hatású keverék, mely által az, ami elfogadható decentralizációs kezdeményezés lehetne, összevegyül az osztályharc, az agresszív nacionalizmus, sőt a nyers rasszizmus nyelvezetével.

Sajnos, ez a nyelvezet egyáltalán nem új keletű. A szélsőséges pártok már régóta ebben utaznak. Ami új, az az, hogy most jelentős számú szavazót képesek mozgósítani. Véleményem szerint ez nem a választók körében a háttérben terjedő szélsőséges felfogásról tanúskodik, hanem sokkal inkább arról, hogy a szélsőségesek ügyesen kihasználták azt a lehetőséget, amit a vezető pártok a rendelkezésükre bocsájtottak azáltal, hogy félresöpörték a túlcentralizáltsággal kapcsolatos jogos aggodalmakat, és ezt az ellenmondást inkább „alkotmányos”, mint „normál” ügyként kezelték.

Ez nem csupán sajnálatos, de veszélyes is. A szélsőséges pártok valóban fenyegetést jelentenek a liberális-demokrata alkotmányos elvekre nézve (mint például a törvény előtti egyenlőség vagy a kisebbségi jogok). Komoly kérdéseket ilyen pártokra bízni azáltal, hogy a „több Európa” elvét szentnek és sérthetetlennek vesszük, sokszoros hiba: csak erősebbé teszi ezeket a pártokat; a normális decentralizációs törekvések antiliberális programponttokká válnak, és ez zavart kelt; és bárki, aki csak egy hajszálnyit is támogatja a decentralizációt, az „extrémizmus” gyanújába keveredhet.

DAHRENDORF GONDOLATAI AZ EURÓPAI FORRADALOMRÓL

Azért, hogy átfogóbb képet kaphassunk arról, mi is forog kockán az EU-ban, hasznos lehet felidézni Ralf Dahrendorf elemzését a liberális demokráciáról és annak legfontosabb alkotóelemeiről. Közel negyed évszázaddal ezelőtt, nem sokkal azután, hogy a németek örömmámorban úszva ledöntötték a berlini falat, megjelent Dahrendorf első könyve, melyet ennek a nagy eseménynek szentelt. A *Gondolatok az európai forradalomról* (1990) a kommunizmus bukását ünnepelte. Mégis, ahogy azt burkeánus címe is sugallja, a könyv egyben figyelmeztet is, ebben az esetben a demokratikus átalakulás nehézségeire. A nem túl terjedelmes kötetben egy olyan ember mélyreható bölcsessége tárulkozik fel, akinek tudományos és politikai munkásságát nem-

csak szülőföldjén, Németországban, hanem Angliában is nagyra becsülték, nem is szólva az Európai Bizottságban betöltött tisztségéről.

Könyvében Dahrendorf egyik legfontosabb gondolata a „normál” és az „alkotmányos” politika megkülönböztetése volt. Azt mondta, hogy az alkotmányos politika:

A társadalmi rend, a társadalmi szerződés és ezek intézményes formáinak mintegy egységes keretbe foglalása; miközben a normál politika számára az iránymutatást az egységes kereten belüli érdekek és egyéb preferenciák diktálják. A szabad és tisztességes választások az alkotmányos politika hatáskörébe tartoznak; az acélipar privatizációjáért folytatott kampány pedig a normál politika hatásköre. A különbség nem mindig egyértelmű. De igenis számít (...) az alkotmányos politika dolgaiban nincs kétség, vagyis inkább csak kettő járható út van – a nyitott vagy zárt társadalom, míg a normál politikában kínálózó akár száz lehetőségből általában három-négy is megfelel.³⁰⁸

Dahrendorf közvetlenül a berlini fal leomlása után publikálta könyvét, és arra figyelmeztet, hogy megpróbálni az egyik zárt rendszert (a kommunizmust) felcserélni egy másikra (a meggondolatlanul túl „zártan” értelmezett demokratikus kapitalizmusra) hibás elgondolás. Szellemi példaképét, Popper követve ragaszkodott hozzá, hogy a szabad alkotmány egyik fő célja az legyen, hogy folyamatos párbeszédet és versenyt tesz lehetővé a közpolitikát érintő rivális nézetek között. Egyes nézetek például a szabad piacot támogatják, míg mások az állami beavatkozást.

A normál politika területén gyakran kell számolnunk a választásokon nyertes olyan ügyekkel is, amelyekkel nem értünk egyet. „Habár lehet, hogy a nézeteikkel nem értek egyet – tette hozzá Dahrendorf –, mégis könnyen tolerálni tudom azokat, akik a gazdaságpolitikában az állam döntő szerepét vagy a források szociális célokra történő erőteljes átcsoportosítását javasolják.” De arra figyelmeztet, hogy „bármit is emeljünk alkotmányos szintre, az ezáltal kikerül a normál politika mindennapi feladatai közül, míg végül létrejön egy semmi vitathatót nem tartalmazó totális alkotmány, egy totális társadalom, egy újabb totalitarizmus.”³⁰⁹

Dahrendorf persze rokonszenvezett a posztkommunista társadalmak érthető lelkesedésével – „Micsoda időket élünk!”, írta –, de aggasztotta az a kilátás is, hogy ez a lelkesedés félrevezető képet alkothat a nem-kommunista társadalmakról. Akik nem ismerik a nyugati liberális demokráciákat, azok

308| Dahrendorf, *Reflections on the Revolution in Europe*, 34–35.

309| Uo. 36.

a kommunista ideológiától megöröklött, bár mostanra antikommunista ideológiává átfordult reflexekkel gondolhatnak a nem-kommunista társadalmakra. Képzeletükben ezek a társadalmak úgy jelenhetnek meg, hogy nekik is biztosan határozott céljuk valamilyen végső, merev állapot – „a színtiszta kapitalizmus” – elérése.

Ez azonban hatalmas félreértés lenne, mivel a demokratikus kapitalizmus megkülönböztető jegye a sokféle alternatíva iránti nyitottsága. Egyes döntések a piacon vagy a civil társadalomban jelennek meg, míg mások a szabad választásokban, a nyilvános és parlamenti vitákban stb. fejeződnek ki.

Dahrendorf aggodalmait viszont ennél is mélyebbről fakadtak. 1929-ben született Németországban, úgyhogy alaposan tanulmányozhatta azokat a problémákat, amelyekkel hazája szembesült a nyugati típusú szabadsággal együtt járó, de rendezetlen pluralizmus elfogadása során. *Társadalom és demokrácia Németországban* című nagy hatású kötetében Dahrendorf bírálta, hogy „a német gondolkodás telis-tele van olyan sajnálatos dichotómiákkal, ahol a magasabb irodalmi »kultúra« és az alacsony technikai »civilizáció« szembeállításuk csak egy példa a sok közül”.³¹⁰

Ezek a „sajnálatos dichotómiák” egy sokkal inkább monista és unitárius, semmint pluralista társadalmi szemléletből erednek és ott hatnak ösztönzőleg. Mivel egy modern társadalom – valójában a törzsi szintet meghaladó bármely társadalom – nem tud igazán monista lenni, ezért a monizmus ethosza a versengő monista szemléleteknek a fölényért folytatott hasztalan harcát szülheti. Karl Popper is úgy vélte, hogy e monista nézetek jellegzetessége, hogy a társadalmi változások és a társadalmi konfliktus feltartóztatására törekednek azért, hogy – Anthony Quinton és Michael Oakeshott kifejezését kölcsönvéve – „a tökéletesség rendszerét” erőszakkal bevezethessék. A feltartóztatási kísérlet és „a tökéletesség rendszerének” erőltetett bevezetése közül egyik sem működik, de mindaddig, amíg a világ ezt nem érti meg, rengeteg kárt okoznak még. Dahrendorf éppen erre gondolt, amikor a „sajnálatos dichotómiákról” és azok antiliberális következményeiről írt.

AZ EURÓPAI UNIÓBAN REJLŐ LEHETŐSÉGEK

Úgy vélem, ha az EU Dahrendorf bölcsességével összhangban cselekedne, a „több Európát” dogma elhagyásával a központi kontra helyi hatalom kérdését kivezethetné az alkotmányosság felségvizeiről. Tulajdonképpen normalizálná a „több” vagy „kevesebb” Európa közti „sajnálatos dichotómiát”. Fel kéne végre ismerni, hogy ez egy teljesen átlagos vitatéma, és előfordulhat, hogy azonosan elkötelezett Európa-pártiak ebben a kérdésben nem fognak egyetérteni. A vezető európai pártoknak tehát be kell fogadniuk a decentralizációt támogató nézeteket, és szót kell adniuk nekik, ahelyett, hogy „Európa-ellenesként” egyszerűen elutasítanák őket.

Más szóval, a „több Európa” ellenzékét nem szabad az „euroszeptikizmus-sal” egyenlőnek tekinteni (mely utóbbi alatt az Európai Unió nyílt ellenzése vagy egy ország unióból való kilépésének szorgalmazása értendő).³¹¹ Vagyis, és itt a lényeg, a *Brüsszelnél kevesebb hatalmat indítványozó javaslatokat lehetővé kell tenni úgy, hogy ezáltal ne váljanak unióellenessé*.

Ahhoz, hogy ez lehetséges legyen, az EU-n belüli viták nagyfokú konceptuális átalakítására van szükség. Fel kell hagyni az európai nemzetállamok jövőbeli szerepét a nemzetek feletti Európa jövőjével szembeállító szükségtelenül dogmatikus és valójában félrevezető vitákkal. Senki nem tudja, milyen jövő vár a nemzetállamokra Európában (vagy bárhol másutt). Ahogy azt Popper visszatérően hangsúlyozta, a jövő nyitott, és a történelemben nincs olyan kőbe vésett szabály, amely előre meghatározhatná társadalmaink fejlődését. Tehát akik azt állítják, hogy a nemzetállamok sohasem fognak megszűnni, olyasvalamit jósolnak meg, amit nem lehet tapasztalatilag tesztelni. És hát ugyanez vonatkozik azokra is, akik meg azt állítják, hogy a nemzetállamok kora, legalábbis Európában, örökre véget ért.

Nem ismerhetjük a nemzetállam jövőjét. Csak azt tudjuk, hogy az európai emberek véleménye eltér a nemzetállam és a nemzetek feletti állam relatív előnyeiről. Azt is tudjuk, hogy a liberális demokráciákban hogyan kezelik a vitás kérdéseket. Az eltüntetés és a törvényen kívül helyezés helyett a liberális demokráciák a nézeteltérésekkel együtt és azok által léteznek. A nézeteltéréseket nem vetik ki magukból, hanem lecsendesítik és civilizálttá teszik. Ezért kell tartaniuk a szembenálló fundamentalista eszmék összecsapásától, és minden bölcsességüket latba vetve meg kell próbálniuk „normalizálni” a konfliktust, amennyire csak lehet. A liberális demokráciákban a konfliktuskezelés egyik leghatékonyabb taktikája az, hogy teret adnak a fokozatos

³¹⁰ Ralf Dahrendorf, *Society and Democracy in Germany* (New York: Norton, 1967), 120.

³¹¹ Dahrendorf éppenséggel „szkeptikus Európa-pártinak” nevezte magát, ami nem euroszeptikus, de nem is rajongó.

változásnak, a fokozatos módosításoknak, és a próbálgatás módszere által lépcsőről lépre tanulnak.

Most az a ritka lehetőség adódott, hogy elkerülhetők a „sajnálatos dichotómiák” az Unió politikai életében. Ez David Cameron volt brit miniszterelnök választási manőverének véletlen következményeként jellemezhető. 2013 januárjában Cameron elkötelezte magát, hogy népszavazást ír ki, hogy a brit szavazók eldönthessék, maradjon-e hazájuk az EU-ban vagy sem. Azt is mondta, hogy kormánya még a népszavazás előtt újratárgyalja az Egyesült Királyság uniós státuszát, azzal a célzattal, hogy bizonyos jogokat visszacserezzen Brüsszeltől. Ha sikerrel járnak, mondta Cameron, akkor ő emelt fővel fog a népszavazáskor kampányolni azért, hogy Angliát az új feltételek mellett az Unióban tartsa.

Számos gyakorlati oka van, amiért az Unió jobb, ha nem szorgalmazza a britek kilépését. De van egy ok, amiért mégis üdvözölheti az említett tárgyalásokról szóló javaslatot. Ugyanis ritka lehetőség arra, hogy érzékelhetően növekedjék az EU politikai életének rugalmassága. Vagyis az Unió saját jól felfogott érdeke is azt diktálja, hogy a higgadt és nyílt hozzáállás tanúsítása az Egyesült Királyság és annak „gondjai” iránt a legcélszerűbb megoldás.

Egyik ország sincs olyan kiemelt helyzetben, mint Németország, hogy ezt igazán fel tudja fogni. Ha ugyanis az európai politikában újra felüti fejét és kikristályosodik a „sajnálatos dichotómia”, Németország lesz a fő célpontja. Németország, mint az Unió legnépesebb és legerősebb gazdaságával rendelkező „magállama”, és mint hitelező ország, mely a „periferikus” országok adósságának nagy részét hordozza, a harag természetes célpontjává válik. Az antiliberális populisták és nacionalisták ezt nagyon jól tudják, és könyörtelenül ki is használják. Néha még a nem populista és nem antiliberális nacionalista politikusoknak is nehezebbre esik, különösen a választások közeledtével, hogy ne Németországot vádolják minden nehézségért, amivel hazájuknak szembe kell néznie. A szélsőséges pártok előszeretettel hangoztatják a „kapzsi németek” vulgáris szlogent.

A németellenes radikalizáció elkerülésének vagy legalábbis csökkentésének egyik lehetséges módja az, amit a „sajnálatos dichotómiák” ellen mindig is alkalmaztak a liberális demokráciákban: több alternatívát adj, ne kevesebbet. Jelen körülmények között ez azt jelenti, hogy lehetővé kell tenni a különböző országok vagy országcsoportok számára azt, hogy a nemzeti szinten demokratikus módon megfogalmazódott nemzeti preferenciáiknak megfelelő mértékű integrációt fogadjanak el. Ez zajlik most, mind az egységes valuta, mind az unión belüli határátlépésre vonatkozó schengeni megállapodások tekintetében, amit néhány tagállam elutasított. Semmi sem indokolja azt, hogy miért ne lehetne a „változó geometria”

vagy a *Europe à la carte* elvét a politika és a jogalkotás más területeire is kiterjeszteni.

Az, hogy nemrég Donald Tusk lengyel miniszterelnököt választották az Európa Tanács elnökévé, annak reményteli jele lehet, hogy a nagyobb rugalmasság útját kezdték fontolóra venni. Lengyelország büszke uniós tagállam és büszke, független nemzet egyszerre. Nem tagja az euróövezetnek. Éppen ezért Lengyelország van a legjobb helyzetben ahhoz, hogy egy, az EU-n belül nagyobb rugalmasságot biztosító fokozatos módosítási folyamat élére álljon. Tusk jelölését Németország és Anglia is támogatta, ami szintén arra utal, hogy ez a kiigazítás még mindig lehetséges.

A *Journal of Democracy*-ban megjelent cikkekben arra emlékeztettem, hogy „az euró és valójában az egész Európa-tervezet is jelentős sikerként könyvelhető el eddig, de sikeresek korábban és ezután is csak önkéntes alapon lehetnek”. Most ezt az önkéntes jelleget kell megerősíteni, hogy az Unió szerkezete még rugalmasabb és nyitottabb legyen a nemzeti parlamentek különféle alternatíváira.

IDÉZZÜK FEL AZ ANGLO-AMERIKAI SZABADSÁG HAGYOMÁNYÁT

Az utószó zárógondolatai jegyében most visszakanyarodnék könyvem fő témájához, *A politikai szabadság anglo-amerikai hagyományának* egyedi mivoltához. A téma újból felvethető az Unióval kapcsolatos vitákban, egy olyan alapvető kérdéssel indítva, mely – mint oly sokszor lenni szokott – egy hétköznapi megfigyelésből ered: miért nem tudták az európai demokratikus vezetők megérteni azt a nyilvánvaló elgondolást, hogy az euróövezet bevezetése csak tisztán önkéntes alapon, egy kilépési záradékkal teljes? Miért ódzkodtak annyira a „változó geometria” vagy a *Europe à la carte* elvének elfogadásától?

A válasz nem valamilyen euróelittel kapcsolatos összeesküvés-elméletben rejlik, hanem a kontinentális európai demokráciák uralkodó politikai kultúrájában. Magam is kontinentális európai lévén, sajnálatosnak tartom, hogy ezekből a politikai kultúrákból, úgy tűnik, hiányzik a nyitott gondolkodásmód, a lezserség, sőt, a „hanyagság” (Ralf Dahrendorf kifejezésével élve), ami azokban a politikai kultúrákban van nagyobb mértékben jelen, amelyeket Winston Churchill szívesen nevezett „angol ajkú népeknek”.

Könyvemben mindvégig, különösen az V. részben, azt igyekeztem kifejezni, hogy a kontinentális európai demokrata elit a demokratikus politizálást hajlamos egy cél megvalósításához szükséges eszköznek tekinteni. Igaz, hogy ez

általában nemes cél, de akkor is csak egy cél. Általában a modernizációval, vagy esetleg a nemzetállamok közti történelmi katasztrófákhoz vezető rivalizálás megszüntetésével, vagy magukkal a nemzetállamokkal kapcsolatos. De úgy is meg lehet fogalmazni, hogy az európai népek felvilágosodásával, vagy mondjuk, jelen körülmények között, az egységes fizetőeszköz megteremtésével függ össze.

Ezzel ellentétben az angol ajkú nemzetek körében a demokrácia nem valamely cél elérésének eszköze, hanem sokkal inkább egy ethosz és életforma. Az angol ajkú nemzeteknél a demokrácia egyetlen lehetséges céljának „az élethez, a szabadsághoz és a boldogságra törekvéshez” való elidegeníthetetlen jogok védelme tekinthető, amint azt Thomas Jefferson és a 2. Kontinentális Kongresszus megfogalmazta a *Függetlenségi Nyilatkozatban*. Ez viszont inkább eljárási, mintsem lényegi cél. Ezért az angol ajkú népek körében előfordul – egyszerűen az élet része –, hogy a demokrácia egyszer az egyik irányba tart, míg máskor egy másik irányt vesz, talán éppen homlokegyenest ellenkezőt. Éppen ezért semmiféle külső, lényegi cél nem azonosítható a demokráciával. A demokratikus viták és versengés terén, a pártok, a választások, a jogalkotás és a nyüzsgő civil szerveződések életében különféle, gyakran ellentétes célok merülnek fel. Ebből kellene nekünk is egy csipetnyi itt, Európában.

„Bízz az emberekben!” – mondta mindig Edmund Burke és vele Winston Churchill. Ezzel azt akarták mondani, hogy hagyni kell az embereket, hadd beszélgessenek szabadon, fegyelmezetten és békésen arról, hogyan irányítsák önmagukat, egy olyan párbeszédben, mely legfőképp a választott törvényhozáson alapul. Lényegében erről szól a demokrácia. Spontán és előre el nem tervezett módon szinte mindig változatossághoz, bizonyos fokú rendezetlenséghez juttat, de leginkább ahhoz, hogy a vitákban egyik nap felülkerekedhetünk, azután pedig alulmaradhatunk, és mindkettő lehetősége folyton fennáll. Ezért az európai demokratáknak, ha igazán erősíteni akarják a demokráciát Európában, el kell fogadniuk, hogy bizonyos célok néha nem teljesülnek – beleértve az euró jelenlegi zűrös állapotát.

Befejezésként Timothy Garton Ash gondolatát szeretném idézni, közel két évtized távlatából, 1997-ből: „Az a folyamat, mely a nemzetállamok közti rivalizálás régi rossz európai beidegződésétől kíván megszabadulni, azzal a kockázattal jár, hogy inkább csak felgyorsíthatja a régi rossz szokások visszatértét. A »gyors előretekérés« funkciógomb lenyomásának a »gyors visszatekerés« lehet az eredménye.”³¹²

312| Timothy Garton Ash, 'Catching the Wrong Bus', in *The Question of Europe*, ed. Peter Gowan – Perry Anderson (London: Verso, 1997), 124.

A közelmúlt uniós fejleményei, különösen az euróövezet ügyében, rávilágítottak, hogy a nemzetállamok közti rivalizálás régi rossz európai beidegződése ismét komoly aggodalomra ad okot. Az Unióban azért persze még mindig óriási liberális-demokratikus energiák rejlenek, melyek felszabadításával megfékezhetők az aggasztó szélsőséges jelenségek.

A „gyors előretekérés” gomb megnyomására ösztönző tényezőket azonban a liberális demokrata erőknek nagyon óvatosan kell kezelniük. Ehelyett inkább a jó öreg liberális hagyományokat kellene mozgósítaniuk, hogy elkerüljék a „sajnálatos dichotómiákat”, és a normális, nemes és békés politikai viták minél több teret nyerhessenek. Dióhéjban ez azt jelenti, hogy az EU-nak sürgős reformokra van szüksége, melyek által rugalmasabban és nyitottabban tudja kezelni a nemzeti parlamentek különféle döntéseit.

FELHASZNÁLT IRODALOM

- Aron, Raymond. *The Opium of the Intellectuals*. New Brunswick – London: Transaction, 2006. Harvey C. Mansfield új előszavával és Daniel J. Mahoney – Brian C. Anderson bevezetőjével. [Eredetileg franciául 1955]
- *Az értelmiség ópiuma*. Budapest, Akadémiai, 2006. Kovács Zsolt fordítása
- *History, Truth, Liberty: Selected Writings of Raymond Aron*. Ed. Franciszek Draus. Chicago – London: The University of Chicago Press, 1985
- Ash, Timothy Garton. 'Catching the Wrong Bus.' In *The Question of Europe*, eds Peter Gowan – Perry Anderson. London: Verso, 1997
- *Free World: Why a Crisis of the West Reveals the Opportunity of our Time*. London: Allen Lane, 2004
- Az amerikai Egyesült Államok népének Függetlenségi Nyilatkozata*. Budapest, Magyar Amerikai Társaság – Rózsavölgyi és Társa. <http://mek.oszk.hu/02200/02256/02256.htm>. Vecseklőy József fordítása
- Beloff, Max. 'Churchill and Europe.' In *Churchill*, eds Robert Blake – William Roger Louis. Oxford: Oxford University Press, 1993
- Berlin, Isaiah. 'Two Concepts of Liberty.' In *Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969/1989
- „A szabadság két fogalma”. In uő: *Négy esszé a szabadságról*. Budapest, Európa, 1990. 334–443. Erős Ferenc – Berényi Gábor fordítása
- *Freedom and its Betrayal*. Ed. Henry Hardy. London, Chatto & Windus, 2002
- Berns, Walter. 'Constitutional Government.' In *The Liberal Tradition in Focus: Problems and New Perspectives*, eds João Carlos Espada – Marc F. Plattner – Adam Wolfson. Boston: Lexington, 2000
- Blake, Robert. 'How Churchill Became Prime Minister.' In *Churchill*, eds Robert Blake – William Roger Louis. Oxford: Oxford University Press, 1993
- Burke, Edmund. 'Letter to the Sheriffs of Bristol.' In *The Works of the Right Honorable Edmund Burke, II*. Boston: Little–Brown, 1865
- 'Thoughts on the Cause of the Present Discontents.' *Uo.*, I.
- 'Appeal from the New to the Old Whigs.' *Uo.*, IV.
- 'Letter to Sir Hercules Langrishe.' *Uo.*, IV.
- 'Reflections on the Revolution in France.' *Uo.*, III.
- *Töprengések a francia forradalomról*. Budapest, Atlantisz, 1990. Kontler László fordítása

- 'Thoughts and Details on Scarcity.' In *The Works of the Right Honorable Edmund Burke*, V. Boston: Little-Brown, 1866
- 'Speech on Fox's India Bill.' In *The Writings and Speeches of Edmund Burke*. V. *India Madras and Bengal, 1774–1785*, ed. Paul Langford. Oxford: Clarendon Press, 1981
- 'A Vindication of Natural Society.' In *Pre-Revolutionary Writings*, ed. Ian Harris. Cambridge: Cambridge University Press, 1993
- Buruma, Ian. *Anglomania: A European Love Affair*. New York: Random House, 1998
- Ceaser, James W. *Reconstructing America: The Symbol of America in Modern Thought*. New Haven – London: Yale University Press, 1997
- Charmley, John. *Churchill: The End of Glory. A Political Biography*. London: Faber and Faber, 1993
- Churchill, Winston S. *Liberalism and the Social Problem: A Collection of Early Speeches as a Member of Parliament*. London: Hodder & Stoughton, 1909
- *Thoughts and Adventures*. London: Butterworth, 1934
- *A History of the English-Speaking Peoples*. New York: Barnes & Noble, 1993 [Dodd-Mead, 1956]
- *Az angol ajkú népek története*. Budapest, Európa, 2004. Somogyi Pál László fordítása
- *The Second World War*. London: Penguin, 1989
- *A második világháború*. 1–2. Budapest, Európa, 1989. Betlen János fordítása
- Clarke, Peter. *Mr Churchill's Profession: Statesman, Orator, Writer*. London: Bloomsbury, 2012
- Coote, Colin – Batchelor, Denzil, eds. *Winston S. Churchill's Maxims and Reflections*. New York: Barnes & Noble, 1992
- Cranston, Maurice. *What Are Human Rights?* London: Head, 1973
- Dahrendorf, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society*. London, Routledge & Kegan Paul, 1959 (*Soziale Klassen und Klassenkonflikt in der industrielle Gesellschaft*, Stuttgart: Enke, 1957)
- *Society and Democracy in Germany*. New York: Norton, 1967
- *O Liberalismo e a Europa: Entrevista a Vincenzo Ferrari*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1979
- *On Britain*. London: BBC, 1982
- *Reflections on the Revolution in Europe: In a Letter Intended to Have Been Sent to a Gentleman in Warsaw*. New York: Random House, 1990
- *LSE: A History of the London School of Economics and Political Science, 1895–1995*. Oxford: Oxford University Press, 1995
- 'Foreword,' in João Carlos Espada, *Social Citizenship Rights: A Critique of F. A. Hayek and Raymond Plant*. London – New York: Macmillan – St Martin's Press, 1996
- *After 1989: Morals, Revolution and Civil Society*. London – New York: Macmillan – St Antony's Press, 1997
- Espada, João Carlos. *Social Citizenship Rights: A Critique of F. A. Hayek and Raymond Plant*. Foreword Lord Dahrendorf. London – New York: Macmillan – St Martin's Press, 1996
- 'Tocqueville Reconsidered: The Perils of Prosperity,' *Journal of Democracy*, 11 (January 2000), 135–141.
- 'Edmund Burke and the Anglo-American Tradition of Liberty.' In *Political Philosophy, Royal Institute of Philosophy Supplement* 58, ed. Anthony O'Hear. Cambridge: Cambridge University Press, 2006
- *Liberdade e Responsabilidade Pessoal: 25 Anos de Crónicas Políticas (1981–2006)*. Prefácio José Manuel Durão Barroso. Lisboa: Principia, 2008
- *A Tradição Anglo-Americana da Liberdade: Um Olhar Europeu*. Prefácio Manuel Braga da Cruz. Lisboa: Principia, 2008
- *O Mistério Inglês e a Corrente de Ouro: Ensaio sobre a Cultura Política de Língua Inglesa*. Lisboa: Aletheia, 2010
- 'European Disintegration? The Sources of Extremism,' *Journal of Democracy*, 23 (October 2012), 15–22.
- 'Eurocepticism Arrives: The Missing Debate,' *Journal of Democracy*, 25 (October 2014), 88–95.
- *Portugal, a Europa e o Atlântico*. Prefácio Manuel Braga da Cruz. Lisboa: Aletheia, 2014
- Espada, João Carlos – Plattner, Marc F. – Wolfson, Adam, eds. *The Liberal Tradition in Focus: Problems and New Perspectives*. Boston: Lexington, 2000
- Galston, William A. *Liberal Purposes: Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991
- Gewirth, Alan. *Reason and Morality*. Chicago–London: University of Chicago Press, 1978
- *Human Rights: Essays in Justification and Applications*. Chicago–London: University of Chicago Press, 1982
- Gil, Fernando, ed. *Balanço do Século*. Lisboa: Imprensa Nacional, 1989
- Gilbert, Martin. *Churchill's Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1981
- *Churchill: A Life*. London: Heinemann, 1991
- *Winston Churchill's War Leadership*. New York: Vintage, 2004
- *Churchill: The Power of Words*. London: Bantam, 2012
- Glazer, Nathan. *We Are All Multiculturalists Now*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1997
- Gray, John. *Isaiah Berlin*. London: Fontana, 1995
- Halévy, Élie. *The World Crisis of 1914–1918: An Interpretation*. Oxford: Clarendon, 1930

- Hall, Michael – Frankl, Ernest. *Oxford*. Cambridge: Pevensey, 1981/1987
- Hannan, Daniel. *How We Invented Freedom & Why It Matters*. London: Head of Zeus, 2003
- Hayek, Friedrich A. *The Road to Serfdom*. London: Routledge & Kegan Paul, 1944
- *Út a szolgáshoz*. Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1991. Mezei György Iván fordítása
- 'Individualism: True and False'. In *Individualism and Economic Order*. Chicago: The University of Chicago Press, 1948 (Midway Reprint, 1980)
- „A valódi és a hamis individualizmus”. In Ludassy Mária (szerk.): *Az angolszász liberalizmus klasszikusai. II. kötet*. Budapest, Atlantisz, 1993, 119–148. Kontler László fordítása
- „Miért nem vagyok konzervatív?”. *Uo.* 149–172. Balogh Katalin fordítása
- *The Counter-Revolution of Science*. London: Routledge & Kegan Paul, 1952 (Indianapolis: Liberty, 1979)
- *The Constitution of Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960
- *Law, Legislation and Liberty*. London: Routledge & Kegan Paul. Vol. I, *Rules and Order*, 1973; Vol. II, *The Mirage of Social Justice*, 1976; Vol. III, *The Political Order of a Free People*, 1979. Egyben, átdolgozott előszóval London: Routledge & Kegan Paul, 1988
- *The Fatal Conceit: The Errors of Socialism. The Collected Works of Friedrich August Hayek. Vol. 1*. Ed. W. W. Bartley III. London: Routledge, 1988
- *A végzetes önhittség. A szocializmus tévedései*. Budapest, Tankönyvkiadó, 1992. Pásztor Eszter fordítása
- Heffer, Simon. '50 Years After His Death, It is Time to Debunk... The Churchill Myth', *New Statesman* (9–15 January 2015), 19–23.
- Hicks, Stephen R. C. *Nietzsche and the Nazis*. Roscoe, Ill.: Ockham's Razor, 2010
- Himmelfarb, Gertrude. *Victorian Minds: A Study of Intellectuals in Crisis and Ideologies in Transition*. Chicago: Dee, 1995 [Knopf, 1968]
- *On Liberty & Liberalism: The Case of John Stuart Mill*. New York: Knopf, 1974
- *Marriage and Morals Among the Victorians and Other Essays*. London: Taurius, 1989
- *The Roads to Modernity: The British, French and American Enlightenments*. New York: Knopf, 2004
- *The Moral Imagination: From Edmund Burke to Lionel Trilling*. Chicago: Dee, 2006
- Hoover, Kenneth – Plant, Raymond. *Conservative Capitalism in Britain and the United States: A Critical Appraisal*. London: Routledge, 1989
- Hume, David. 'Idea of a Perfect Commonwealth'. In *Hume's Moral and Political Philosophy*. Ed. Henry D. Aidken. New York – London: Macmillan, 1948
- Ignatieff, Michael. *Isaiah Berlin: A Life*. New York: Metropolitan, 1998
- Johnson, Boris. *The Churchill Factor: How One Man Made History*. London: Hodder & Stoughton, 2014
- Kekes, John. *Against Liberalism*. Ithaca–London: Cornell University Press, 1997
- *A liberalizmus ellen*. Budapest, Európa, 1999. Balázs Zoltán fordítása
- *A Case for Conservatism*. Ithaca–London: Cornell University Press, 1998
- *A konzervatizmus ésszerűsége*. Budapest, Európa, 2001. Balázs Zoltán fordítása
- Locke, John. *Two Treatises of Government*. Cambridge: Cambridge UP, 1990 [1690]
- *Második értekezés a polgári kormányzatról*. Kolozsvár, Polis, 1999. Endreffy Zoltán fordítása
- Lukacs, John. *Five Days in London, May 1940*. London: Yale University Press, 2001
- *Öt nap Londonban, 1940. május*. Budapest, Európa, 2000. Barkóczi András fordítása
- Macauley, Lord. *The History of England (1849–1861)*. Ed., intr. Hugh Trevor-Roper. London: Penguin, 1979
- Macedo, Stephen. *Liberal Virtues: Citizenship, Virtue and Community in Liberal Constitutionalism*. Oxford: Clarendon, 1990
- Madison, James – Hamilton, Alexander – Jay, John. *The Federalist Papers*. Ed. Isaac Kramnick. London: Penguin, 1987 [1788]
- *A föderalista. Értekezések az amerikai alkotmányról*. Budapest, Európa, 1998. Barabán Péter fordítása
- Mandler, Peter. *The English National Character: The History of an Idea from Edmund Burke to Tony Blair*. New Haven – London: Yale University Press, 2006
- Mill, John Stuart. *On Liberty*. Ed., intr. Gertrude Himmelfarb. London: Penguin, 1982 [1859]
- *A szabadságról*. Budapest, Századvég–Osiris, 1994. Pap Mária fordítása
- Muller, James W. ed. *Churchill's Iron Curtain Speech Fifty Years Later*. Columbia–London: University of Missouri Press, 1999
- Muller, Jerry. *The Mind and the Market*. New York: Knopf, 2002
- Murray, Charles. *Losing Ground: American Social Policy, 1950–1980*. New York: Basic, 1984
- Newman, John Henry. *The Idea of a University Defined and Illustrated*. Ed. Daniel M. O'Connell. Chicago: Loyola University Press, 1927
- Nisbet, Robert. 'The Contexts of Democracy'. In *The March of Freedom*, ed. E. J. Feulner Jr. Washington DC: Heritage, 2003
- Oakeshott, Michael. *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1939
- *Rationalism in Politics and Other Essays*. London: Methuen, 1962; Indianapolis: Liberty, 1991
- *Politikai racionalizmus*. Szerk. és bev. Molnár Attila Károly. Budapest, Új Mandátum, 2001. Kállai Tibor – Szentmiklósi Tamás fordítása

- *The Politics of Faith and the Politics of Scepticism*. Ed., intr. Timothy Fuller. New Haven – London: Yale University Press, 1996
- *Lectures in the History of Political Thought*. Eds Terry Nardin – Luke O’Sullivan. Exeter: Imprint Academic, 2006
- O’Hear, Anthony. *After Progress: Finding the Old Way Forward*. London: Bloomsbury, 1999
- Pitt, William. Speech on the Excise Bill, House of Commons (March 1763). Idézi Lord Brougham, *Historical Sketches of Statesmen Who Flourished in the Time of George III* (1855), I.
- Plant, Raymond. *Citizenship, Rights and Socialism*. London: Fabian Society. Tractno. 531, 1988
- ‘Social Rights and the Reconstruction of Welfare.’ In *Citizenship*, ed. Geoff Andrews. London: Lawrence & Wishart, 1991
- *Politics, Theology and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001
- *The Neo-liberal State*. Oxford: Oxford University Press, 2010
- , Lesser, Harry – Taylor, P. *Political Philosophy and Social Welfare*. London: Routledge & Kegan Paul, 1980
- Plattner, Marc F. – Espada, João Carlos, eds. *The Democratic Invention*. Baltimore–London: The Johns Hopkins University Press, 2000
- Popper, Karl R. *The Open Society and Its Enemies*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971 (az 5., javított kiadás alapján: London: Routledge & Kegan Paul, 1966) [1945]
- *A nyitott társadalom és ellenségei*. Budapest, Balassi, 2001. Szári Péter fordítása
- *The Poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957
- *A historicizmus nyomorúsága*. Budapest, Akadémiai, 1989. Kelemen Tamás fordítása
- *The Logic of Scientific Discovery*. London – New York: Routledge, 1959. [*Logik der Forschung*. Vienna, 1934]
- *A tudományos kutatás logikája*. Budapest, Európa, 1997. Petri György – Szegedi Péter fordítása
- *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963
- „A hagyomány racionális elmélete felé”. *Café Babel*, 1992/5–6., 104–117. Keszthelyi András fordítása
- *Unended Quest: An Intellectual Autobiography*. London: Routledge, 1992. Eredetileg: ‘Autobiography of Karl Popper.’ In *The Philosophy of Karl Popper*, The Library of Living Philosophers, ed. Paul Arthur Schlipp. Illinois: Open Court, 1974
- *Szüntelen keresés: intellektuális önéletrajz*. Budapest, Áron, 1998. Pintér G. Gábor – Pintérné Lederer Vera fordítása
- ‘Popper on Democracy: the Open Society and its Enemies Revisited,’ *The Economist* (23 April 1988), 19–22.
- *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. London – New York, 1994 (Eredetileg: *Em Busca de um Mundo Melhor*. Lisboa: Fragmentos, 1989)
- Popper, Karl R. – Condry, John. *Televisão: Um perigo para a democracia*. Lisboa, Gradiva, 1995
- Quinton, Anthony. *The Politics of Imperfection: The Religious and Secular Tradition of Conservative Thought in England from Hooker to Oakeshott*. London–Boston: Faber and Faber, 1978
- *A tökéletlenség politikája: az angol konzervatív gondolkodás vallásos és szekuláris tradíciója Hookertől Oakeshottig*. Pécs, Tanulmány, 1995. Beck András fordítása
- ‘Political Philosophy.’ In *The Oxford Illustrated History of Western Philosophy*, ed. Anthony Kenny. Oxford: Oxford University Press, 1994
- *Hume*. London: Phoenix, The Great Philosophers Series, 1998
- Raphael, D. D. *Political Theory and the Rights of Man*. London: Macmillan, 1967
- Rousseau, Jean-Jacques. *The Social Contract*. Transl., intr. Maurice Cranston. London: Penguin Classics, 1968 [1762]
- *A társadalmi szerződésről, avagy a politikai jog elvei*. Budapest, PannonKlett, 1997. (Matúra Bölcelet sorozat.) Kis János fordítása, a jegyzeteket összeállította Ludassy Mária
- Rowse, A. L. *The English Spirit: Essays in History and Literature*. London: Macmillan, 1945
- Ryan, Alan. ‘Wise Man,’ *The New York Review of Books*, 45.20 (17 December 1998), 36.
- Shills, Edward. ‘Raymond Aron: A Memoir.’ In *History, Truth, Liberty: Selected Writings of Raymond Aron*, ed. Franciszek Draus. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1985
- Strauss, Leo. *Natural Right and History*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1950; 7th ed. 1971
- *Természetjog és történelem*. Budapest, Pallas Stúdió, 1999. Láczi András fordítása
- ‘Relativism,’ in Thomas L. Pange ed., *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss* (Chicago: University of Chicago Press, 1989 [1961]), 13–18.
- *Liberalism: Ancient and Modern*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1968
- ‘The Three Waves of Modernity.’ In *uő: An Introduction to Political Philosophy: Ten Essays*. Ed., intr. Hilail Gildin. Detroit: Wayne State University Press, 1975/1989
- „A modernitás három hulláma”, *Világosság*, 1996/6. 60–71. Berényi Gábor fordítása

- *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss. Essays and Lectures by Leo Strauss.* Ed., intr. Thomas L. Pangle. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1989
- Tocqueville, Alexis de. *Democracy in America.* Intr. Alan Ryan. London: Everyman's Library, 1994 [1835/1840]
- *Democracy in America.* Transl., ed., intr. Harvey C. Mansfield – Delba Winthrop. Chicago–London: The University of Chicago Press, 2000 [1835/1840]
- *Az amerikai demokrácia.* Budapest, Európa, 1993. Frémer Juszina – Kiss Zsuzsa – Martonyi Éva – Miklós Livia – Szabolcs Katalin fordítása
- *The Old Regime and the Revolution.* Transl. A. Kahan. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1998 [1856]
- *A régi rend és a forradalom.* Budapest, Atlantisz, 1994. Hahner Péter fordítása
- Wolfson, Adam. 'A Hedgehog After All', *The Public Interest* 51 (Spring 1998), 109–112.

NÉV- ÉS TÁRGYMUTATÓ

- Acton, Lord 92, 223
- Adams, Henry 233
- Amerikai Egyesült Államok 15–6, 21, 22, 81, 138, 144, 165–71, 177, 206, 226, 230
- amerikai *Függetlenségi Nyilatkozat* 22, 24, 43, 111, 118, 193, 218, 229
- amerikai forradalom 19, 136–9, 177, 201
- anglikán egyház 193, 232
- anglo-amerikai szabadsághagyomány 15, 16, 17, 18, 26–7, 80–1, 116–8, 136–9, 157, 173, 177, 187, 192, 196, 237, 245; ~ és Churchill 187–90, 192–5, 231–4; ~ és a civil pluralizmus kontra harcok monizmus 207–9; ~ és az Európai Unió 245–7; ~ és a két szellemi hagyomány 201–2; ~ és a kétféle racionalizmus 210–17; ~ nem egy politikai csoportosulás vagy irányzat monopóliuma 18–20, 26–7, 65–6, 77–8, 80–3, 89–90, 98–9, 129–34, 176–77, 187–90, 192–95; ~ és a népi kormányzás mint korlátozott és felelős kormányzás 199–201, 202–3; ~ és a relativizmus 217–24; ~ és a szabadság mint a hatalom elosztása 204–7; ~ és a szabadság mint a létező életformák védelme 229–31; ~ és a szabadság mint párbeszéd 225–7; ~ és a tökéletlenség politikája 231–4; ~ és az úriemberhez méltó viselkedés 227–9
- angol ajkú népek/nemzetek 14–5, 20–1, 27, 66, 72, 78, 83, 121, 136, 173, 188–92, 226, 245–6
- angol gentleman (lásd még gentleman-eszmény) 15
- angol iskola 81
- angol rejtély 66, 72
- angol szellem 193, 233–4
- Anschluss 16, 29
- Arisztotelész 14, 96, 135, 201
- Aron, Raymond 16, 17, 27, 45, 70, 101–2, 149–51, 170; ~ és az anglo-amerikai hagyomány 78, 80–1; ~ és az angol iskola 81; ~ az arany középut 80, 82; ~ és Berlin 80; ~ az értelmiség három mítoszáról 78–9; ~ és az „örök” baloldal 83; ~ és a politikai szkepticizmus 78; ~ és Popper 78–81; ~ és Shills 82; ~ a szekuláris vallásról 79–80; ~ a történelemkultuszról 79–80; ~ és a tudományos szocializmus 80
- aranylánc 13, 24, 26, 192
- Athén 15, 33, 114, 117, 239
- Athenaeum-klub 181
- Bacon, Francis 102, 216
- Bagehot, Walter 26, 132, 194, 234
- BBC 47, 193, 232
- Beaumont, Gustave de 151, 153
- Bell, Daniel 69
- Bentham, Jeremy 102
- Berlin, Irving 91
- Berlin, Isaiah 17–8, 21–2, 27, 29, 77, 80, 130, 133–4, 155, 200, 204, 208, 210–11, 213, 222–23, 225–26, 230; ~ és Anglia 98–9; ~ baloldali liberálisként 91; ~ és Churchill 91–92; ~ és az Európai Unió 98; ~ és Galston 95; ~ és Gray 94; ~ és Hayek, Saint-Simon, Tocqueville 97, 99; ~ a hidegháború harcosaként 91; ~ és Hume 95–6; ~ és Kekes 95; ~ és Macedo 95; ~ és Oxford 92, 99;

~ és a pluralizmus, a relativizmus és a liberalizmus 94–5 210–11, 222–23;
 ~ és a pluralizmus és a konzervativizmus 96–7; ~ és a politikai szkepticizmus 97; ~ és Popper 96; ~ és Quinton 96–7; ~ és Ryan 95; ~ és Strauss 94;
 ~ a szabadság két koncepciójáról 92–4; ~ szociáldemokrataként 91;
 ~ és Thatcher 92; ~ a toleranciáról 98–9
 berlini fal 50, 78, 240
 Betjeman, John 193, 232–33
 Blair, Tony 51, 69, 193
 Blenheim-palota 177
 Bonaparte Napóleon 152
 Brandt, Willy 49
 Brit Birodalom 15, 173, 178, 189
 brit iskola 19, 20
 brit rejtély 13–6, 18–20, 121
 brit úriember (*lásd még* gentleman-eszmény) 24, 43, 54
 Brown Egyetem 9
 Burke, Edmund 14, 17, 19, 22–24, 43, 46, 52, 54, 70, 73, 101, 102, 165, 169, 177–78, 191, 193, 201, 203, 205–6, 218, 225–26, 228–30, 246; ~ az általános jóról és az egyéni sikerről 125–27;
 ~ és az angol úriember 228;
 ~ és a demokrácia 122, 135;
 ~ a fékekről és ellensúlyokról 130–34;
 ~ a felelős kormányzásról 127–28;
 ~ és a francia filozófusok 129–34;
 ~ a francia forradalomról 124–25;
 ~ és Hastings 124; ~ a korlátozott kormányról 123–25, 135–36;
 ~ és Madison 128; ~ és Nisbet 129;
 ~ és O'Hear 121–23, 135;
 ~ és Quinton 134–36;
 ~ a szabadságról és a kötelességről 121–22; ~ a társadalmi szerződésről 122–23; ~ a tökéletes rendszerekről 128;
 ~ és a tökéletlenség politikája 134–37;
 ~ és a whigek és toryk 121–22
 Buruma, Ian 18, 99, 197

Cambridge-i Egyetem 30, 53
 Cameron, David 244
 Ceaser, James 18, 173, 197
 Chamberlain, Neville 174
 Charmley, John 173
 Chateaubriand, François-René de 149
 Churchill, Randolph 13, 25, 192
 Churchill, Winston 13–7, 20–21, 24–6, 30, 74, 91–2, 99, 121, 231–34, 246–47;
 ~ Angliáról és Európáról 191–92;
 ~ az anglo-amerikai szabadság-hagyományról 187–190, 192–95;
 ~ a bolsevizmusról 184–85; ~ a haladás aranyláncáról 13, 192–95; ~ Hitlerről és a nemzetiszocializmusról 180–81;
 ~ a kompromisszumról 233;
 ~ a korlátozott kormányzásról 185–87;
 ~ a megalkuvásról 173–75;
 ~ nem kívülálló 177–80; ~ pártállása megváltoztatása 177–78, 182, 184;
 ~ a szociális kérdéstről 181–83;
 ~ a vasfüggönyről 176;
 ~ és a viktoriánus politikaszemlélet 231

Clinton, Bill 69
 Constant, Benjamin 92, 155
 Cruz, Manuel Braga da 9, 238

Dahrendorf, Gustav 47
 Dahrendorf, Ralf 7, 9, 16–8, 27, 55, 77, 89, 240–42, 245; ~ és angolbarát szülei 47;
 ~ és Brandt 49; ~ Burke-ről 54; ~ a civil társadalomról 52; ~ a dogmatizmusról és a relativizmusról 52–53; ~ az EU kibővítéséről 53–54; ~ és az Európai Bizottság 50, 240–41; ~ a forradalomról 51; ~ Gellnerről 53; ~ Habermasról 52;
 ~ Kantról és Popperről 48, 52;
 ~ a kiválóságról 52; ~ a liberalizmusról 51; ~ és az LSE 48, 50; ~ a monetáris unióról Európában 53–54; ~ a normál kontra alkotmányos politikáról 240–42;
 ~ és Oxford 50; ~ Parsonsról 33–4;
 ~ Rousseau-ról 52; ~ és a sajnálatos dichotómiák 242; ~ és Scheel 50;
 ~ és Stanford 48–9; ~ szkeptikus

Európa-pártiként 50, 53, 243;
 ~ a társadalmi konfliktusról 49
 demokrácia; ~ az angolbarát szerzők közös ügyeként 17, 27, 29, 199–200;
 ~ és az aranylánc 13, 24–6, 192;
 ~ és arisztokrácia 44–46, 118, 157–8;
 ~ athéni 33, 200; ~ és az egyenlőség kora 153–4; ~ és hatalommegosztás 127–8, 204–7; ~ különböző felfogásai Angliában, Amerikában és Európában 21–6, 33–4, 117, 127–30, 134–7, 139, 146–8, 155–60, 187–96, 201–3, 207–9 229–31, 245–47; ~ liberális kontra despotikus 149–50, 155–57, 165, 199–203;
 ~ korlátozott és felelős kormányzásként 22, 135, 157, 201–3, 229–30; ~ meglévő életformák védelmeként 23, 25–6, 136–7, 229–31, 232, 246; ~ nem modern találmányként 22, 117, 136–7, 167–8, 192, 229–31; ~ és a relativizmus 23–4, 44, 51–2, 73, 117, 217–9, 223–4, 231;
 ~ és a szabadság 49, 129, 157–9, 170–1, 192, 204–7; ~ és a társulás művésze-te 158–9; ~ és a választási rendszer 24, 230–1; ~ és a vallás 163–4, 168–9, 226–7; ~ két teóriája 33–4, 199–203, 229–3
 dicsőséges forradalom Angliában 18, 21, 121, 136, 177
 Diderot, Denis 73, 130, 132
 Disraeli, Benjamin 232

Elgar, Edward 193, 233
 Eliot, T. S. 193, 233
 első világháború 180, 239
 Elton, Geoffrey 24
Encyclopédie 130–1
 Epsom Derby 193, 233
 életörömről való hajlam 26, 105–6, 192, 194, 234
 európai és nyugati civilizáció 14–5, 114, 192, 201
 Európai Unió 27, 50, 53–4, 80, 98, 192, 237, 238, 241, 243, 245; ~ és az anglo-amerikai szabadsághagyomány 245–7;

~ és a benne rejlő lehetőségek 243–5;
 ~ és az euróövezet 239, 245–7;
 ~ és az extremizmus forrásai 238–40;
 ~ és Lengyelország 245;
 ~ és Nagy-Britannia 237–8;
 ~ és Németország 244;
 ~ és a normál kontra alkotmányos politika 241–2;
 ~ és a sajnálatos dichotómiák 243–7;
 ~ és a szkeptikus európaiság 243–5;
 ~ és a „több Európát” dogma 243–47;
 ~ és a változó geometria 244–5

Fábiánus Társaság 48, 56, 182
 felvilágosodás 21–2, 33, 52, 72–3, 83, 89, 130–2, 157, 246
 fiziokraták 132
 francia birodalom 190
 francia forradalom 18–20, 51, 101, 121–2, 124, 132, 138–9, 151–2, 157–8, 167, 197, 201
 Fuller, Timothy 101, 208

Galston, William 10, 95
 Garton Ash, Timothy 9, 27, 246
 Gellner, Ernest 53
 gentlemaneszmény 15, 17, 25, 44–6, 71–2, 118, 186, 227–9, 232
 George, Lloyd 182
 Georgetown Egyetem 9
 Gilbert, Martin 174–5, 180–9, 194–5
 Gladstone, William 232
 Glazer, Nathan 69, 99
 Goebbels, Joseph 185
 Gombrich, Ernst 31
 gótikus templomok 193, 233
 Gray, John 94, 223
 Guizot, François 81, 149, 151

Habermas, Jürgen 52
 Halévy, Élie 20, 22, 66, 72, 81, 197, 227, 229, 238
 Halifax, Lord (Edward Wood) 174–5
 Hannan, Daniel 18, 197
 Hawthorne, Nathaniel 233

- Hayek, Friedrich A. 14, 17–8, 22, 27, 30–1, 55–8, 61–2, 65, 69–70, 77, 100, 109, 134, 200, 205, 207–8, 211–3, 215–6, 221–2, 225–6, 230; ~ és az Amerikai Köztársaság 85; ~ és az angol whigek 85; ~ a biztonsági hálóról 88; ~ az egyenlőségről 86; ~ ellenséges uralkodó nézetek 84; ~ és Humboldt 85; ~ a jogállamról 86–87; ~ és Kant 85; ~ a kényszerről 86; ~ és Keynes 85; ~ kifejlődött kontra alkotott rend 87–8; ~ a központi tervezésről 86; ~ *Law, Legislation and Liberty* 87–8; ~ és a Mont Pelerin Társaság 84; ~ és Montesquieu 85; ~ és Oakeshott 109; ~ és Popper 85, 89–90; ~ a pozitívizmusról és a relativizmusról 211–2, 222; ~ a racionalizmusról 89, 215–6, 221–2; ~ és Reagan 84; ~ a szabad piacról 86; ~ és a Szabadság Érdemérem 84; ~ a szabadságról (negatív kontra pozitív) 85; ~ szabályok kontra célok 87; ~ a társadalmi igazságosságról 88; ~ és Thatcher 84; *The Constitution of Liberty* 85–6; *The Counter-Revolution of Science* 89; ~ és Tocqueville 85; ~ törvények kontra utasítások 86–7; *Út a szolgálathoz* 84; ~ a választott diktatúrákról 87; *Végzetes önhittség* 88
- Heffer, Simon 173
- Hegel, G. W. F. 37, 116, 212
- Heidegger, Martin 113
- Henley Regatta 193, 233
- Herculano, Alexandre 149
- Hicks, Stephen 181
- hidegháború harcosai 17, 91–2
- Himmelfarb, Gertrude 10, 17–8, 20–2, 24, 66, 101, 110, 126, 130–2, 134, 197, 226–9; ~ és Burke és Smith 126; ~ és Burke és Tocqueville 73; ~ a burzsoá etikáról 70; ~ az erkölcsi tökéletről 69–70; ~ a három felvilágosodás 72–3; ~ és Mill 67–8; ~ „a modern Anglia csodájáról” 20–1, 66, 72; ~ a morális képzeletről 73–4; ~ a morális semlegességről 67–9; ~ és Murray 69; ~ és Oakeshott 110; ~ a vallásról és a szabadságról 71–2, 227–9; ~ a viktoriánus világképről 71–2, 227–9; ~ az úriemberhez méltó viselkedésről 227–9
- Hitler, Adolf 14, 15, 25, 29, 47, 113, 173–6, 180, 186, 231
- Hobbes, Thomas 48, 70, 102, 114–5, 117, 140, 226
- Hume, David 95–6, 102, 201
- Ignatieff, Michael 92, 98
- Irving, Washington 233
- James, Henry 233
- Jeruzsálem 114, 117
- jogállam 19, 87–90, 108–10, 121, 198, 200
- Johnson, Boris 176
- Journal of Democracy* 238–9, 245
- judeo-keresztény hagyomány 25, 70, 102, 114, 186, 225, 231
- Katolicizmus 19, 121, 151, 166, 169, 208
- Kekes, John 95
- kereszténység 17, 39, 55, 102, 150, 153, 227
- Keynes, John Maynard 14, 84–5
- Kolumbusz Kristóf 190
- kommunizmus 17, 25, 29, 38, 44, 51, 80, 91, 117, 176, 180–81, 184–85, 200, 206, 208, 231
- konzervativizmus 82, 95–6, 98, 100–2, 134–36
- Kristol, Irving 10, 17–8, 225–6; ~ és Burke és Tocqueville 73; ~ a burzsoá etikáról 70; ~ az erkölcsi tökéletről 69–70; ~ és Mill 67–8; ~ a morális semlegességről 67–9; ~ és Murray 69; ~ és a neokonzervativizmus 17, 67; ~ *The Public Interest* 69
- Lamartine, Alphonse de 149
- Liberális Párt 50, 179, 184
- liberalizmus 41, 51–2, 68, 70–1, 83, 85, 89, 91, 94–5, 98, 100, 105, 117, 208, 220, 226

- Lipset, Seymour Martin 10, 153
- Locke, John 20, 21, 92, 121, 125, 128–30, 134, 136–7, 140, 165, 197, 201, 229
- London School of Economics (LSE) 15, 16, 30, 48, 50
- Lukacs, John 175
- Lukes, Steven 94
- Munkáspárt 18–19, 51, 55–6, 69, 173, 176, 182, 184
- Macaulay, Thomas Babington 72, 102, 178, 227
- MacDonald, Ramsay 184
- Macedo, Stephen 95
- Madison, James 17, 115, 128, 130, 147, 155, 201; ~ fékek és ellensúlyok kontra oszthatatlan egység 142–4; ~ korlátozott kormány kontra általános akarat 141–2; ~ magánérdek és közjog 142–4; ~ pluralizmus és politikai szabadság 147–8; ~ szkepticizmus kontra tökéletes rendszer 139–41
- Magna Charta 21, 157, 177, 186, 189–90
- Magnet, Myron 69
- Maistre, Joseph de 132–4
- Malborough hercege 177
- Mandler, Peter 193, 233
- Mansfield, Harvey 149
- marxizmus 13, 29, 31, 38–9, 78, 101–2, 201, 223
- második világháború 14, 17, 173, 180, 191, 193, 232, 239
- Mew, Melitta 14
- Mill, John Stewart 67–68, 71, 73, 92, 149, 155, 204–6, 211
- Milton, John 102
- Montaigne, Michel de 102
- Montesquieu 81, 85, 132, 165
- Morley, John 181
- Mowatt, Francis 187, 231
- Muller, James W. 10, 176
- Muller, Jerry 95, 125–6
- Murray, Charles 69
- Mussolini, Benito 25, 178, 186, 231

- Nácizmus 17, 25, 44, 51, 113, 173, 176, 180–1, 185, 200, 231
- Nagy-Britannia és az EU (*lásd még* Európai Unió) 237–8
- neokonzervativizmus 17–8, 67
- népi kormányzás *lásd* demokrácia
- Newman, John Henry, bíboros 229
- Nietzsche, Friedrich 113, 116–7, 181
- Nisbet, Robert 129, 204–5
- Nyitott társadalom *lásd* Popper, Karl
- O'Hear, Anthony 10, 122–3, 135
- Oakeshott, Michael 17–8, 22–3, 25–6, 82, 96–7, 134, 187, 194, 200, 206–8, 216–8, 225–6, 230, 234, 242; ~ és Aron 101, 102; ~ a civil egyesülésről vagy nomokratikus rendről 108–10; ~ és Fuller 101; ~ és Hayek 109; ~ és Himmelfarb 101, 110; ~ a hitpolitikáról és a politikai szkepticizmusról 100–2; ~ a jogállamról 108–10; ~ a konzervatív beállítottságról 105–8; ~ a politikai racionalizmusról 23, 103–5, 216–7; ~ és Quinton 102; ~ és Simons 107–8; ~ a szabadságról 107; ~ és a tökéletesség politikája 104–5; ~ a tökéletlenség politikájáról 102; ~ a vállalkozói társulásról vagy telokratikus rendről 109
- Oxfordi Egyetem 9, 15, 20, 30, 50, 55, 92, 98, 99, 194, 197, 233, 238
- Parmenidész 103
- Parsons, Talcott 49
- Pascal, Blaise 102, 165
- Pax Britannica 179
- Pinto, Mário 9
- Pitt, William 13, 25, 107, 187
- Plant, Raymond 10, 17–8, 89; ~ az alapszükségletekről 58–9; ~ és az angol rejtély 66; ~ Cranstonnak válasz 59–62; ~ Gewirthről 59; ~ és Hayek (közös pontok) 65–6; ~ válasza Hayeknek 56–8; ~ a piaci eredményről 56–8; ~ és a szabad társadalmak összeha-

- sonlítása 64–6; ~ a szabadságról mint azonos értékről 64; ~ a szocializmusról és az állampolgárságról 56; ~ a szükségletek szerinti elosztásról 64–5; ~ a társadalmi jogokról 62–4
- Platón 14, 37, 45, 128, 178, 199, 203, 208
- Plattner, Marc 10, 200
- Popper, Karl R. 7, 13–24, 27, 48, 52, 66, 70–2, 77, 79–80, 84–5, 89, 96, 111, 121, 136, 173–4, 199, 208–9, 212–4, 216–22, 225–6, 230, 241–3; ~ és Amaral 29; ~ angliai útja 30; ~ a „brit rejtélyről” 13–7; ~ Churchillről 14–6, 30; ~ a demokrácia és az arisztokrácia viszonyáról 44–6; ~ a demokrácia két elméletéről 13, 33–4; ~ az etikai pozitívizmusról 40–1, 42–4, 212–3; ~ a fallibilizmusról 31–3; ~ a gentlemaneszményről 15, 43, 45–6; ~ a hagyomány racionális elméletéről 23, 35, 42–4, 217–9; ~ és Hayek (az első találkozás) 30–1; *A historicizmus nyomorúsága* 29, 31, 37, 208; ~ a historicizmusról 37–9; ~ és Kohl 29; ~ a kollektívizmusról 39; ~ a marxizmusról 37–9; ~ meghívás Cambridge-be 30; ~ a modor arisztokratikusságáról 46; *A nyitott társadalom és ellenségei* 29, 31, 33, 37, 44, 85, 212, 214, 218–9; ~ a nyitott társadalomról 31–3; ~ a racionalizmusról (kritikai kontra dogmatikus) 42–4, 214, 217–22; ~ a relativizmusról 40–1, 42–4, 219–22; ~ és Russell 29; ~ és Schmidt 29; ~ és Soares 29; ~ a társadalomjavításról (fokozatosság kontra utópia) 35–6; ~ a televízióról 45; ~ új-zélandi évek 30–1
- Portugáliai Katolikus Egyetem 9, 16, 138, 229
- protestáns etika 70, 225
- Quinton, Anthony 20–1, 25, 82, 96, 102, 121, 134–6, 187, 197, 229, 242
- Racionalizmus** (kétféle) 22–4, 42–4, 72–3, 89, 103–5, 139–41, 210; ~ és a relativizmus 23–4, 217–9, 230–1; ~ válasz a relativizmusra 219–24
- Reagan, Ronald 84
- Rousseau, Jean-Jacques 17, 48, 52, 115–7, 129–30, 132, 134, 155–6, 165, 169, 201–9; ~ általános akarat 115, 141–2; ~ általános akarat az egyéni érdekekkel szemben 145–6; ~ általános akarat és a felvilágosult despota 132; ~ általános akarat kontra korlátozott kormányzat 141–2; ~ és d'Argenson 145; ~ despotizmus az egész kedvéért 146–7; ~ és Locke 130–1; ~ és Robespierre 147; ~ oszthatatlan egység kontra fékek és egyensúlyok 142–4; ~ szkepticizmus kontra tökéletes rendszer 139–41
- Rowntree, Seebohm 181–2
- Rowse, A. L. 26, 194, 233
- Royer-Collard, Pierre-Paul 149
- Ryan, Alan 95, 154
- Sainte-Beuve, Charles-Augustin** 149
- Santayana, George 233
- Shills, Edward 82
- Simons, Henry 107
- Smith, Adam 14, 102, 125, 126, 127, 132, 145, 165, 182, 206
- Soares, Mário 13, 15, 29, 34, 199
- spanyol birodalom 190
- spanyol polgárháború 185
- Spinoza, Baruch 102
- St Antony's College (Oxford) 9, 15, 50
- Stanford Egyetem 9, 16, 48, 100
- Strauss, Leo 17, 27, 71, 94, 147, 200, 213, 223–6, 228, 230; ~ az amerikai *Függetlenségi Nyilatkozatról* 111, 118; ~ az arisztokráciáról a demokráciában 118; ~ Hegelről 116; ~ Heideggerről 113; ~ Hobbesről 114–5; ~ a liberális demokrácia válságáról 117; ~ a liberális műveltségről 118–9; ~ Machiavelli *Természeti jog és történelméről* 111–2; ~ a modern politikai filozófia válságáról

113, 117–8; ~ a modernitás három hulláma 114–8; ~ a modernitás válságáról 112–3; ~ a német kontra nyugat-európai gondolkodásmódról 112; ~ Nietzsche-ről 116–8; ~ a relativizmusról 112–3, 116–8, 213, 223–4; ~ Rousseau-ról 115–6

Szabadság; ~ és egyenlőség 64, 87–8, 92–3, 105, 143, 146, 147–8, 150–1, 154, 154–8, 161, 167, 169–70, 183–4; ~ hatalom-megosztásként 129–30, 204–7; ~ két koncepciója 85, 93–5, 200, 210–1, 223; ~ és a korlátozott kormány 21–2, 33–4, 65, 73, 123–5, 127–9, 132–7, 141, 144, 157, 185–7, 190, 199–203, 211, 229; ~ és kötelesség 15, 24, 44, 59–60, 62–5, 71, 88, 114, 121–3, 136, 154, 219, 228, 231; ~ a létező életformák védelmeként 22, 136, 229–31; ~ és a vallás 25, 72–3, 108, 117, 156, 162, 164, 168–70, 186, 204, 226–7, 230

szekuláris vallás 78–80, 96, 101–2, 162

szkepticizmus *lásd* tökéletlenség politikája (*lásd még* tökéletesség politikája és rendszerei)

szociáldemokrácia 17, 19, 29, 4750, 83, 91, 177

Szovjetunió 184

Thatcher, Margaret 84, 92, 237

Tocqueville, Alexis de 17, 27, 66, 73, 77,

81, 85, 92, 97, 204–7, 211, 226;

~ és az amerikai tapasztalat: a forradalom hiánya 167–8; ~ és az amerikai tapasztalat: körülmények és törvények 165–6; ~ és az amerikai tapasztalat: vallás 168–70, 226–7; ~ és Burke, Locke és Smith 165; ~ a demokráciáról (zsarnoki vagy liberális) 149–51; ~ az egyenlőség koráról 153–4; ~ a gyülekezés művészetéről 159; ~ és a korlátozott kormányzat 157–8; ~ a materializmusról, az instant grati-

fikációról és kitűzött célokról való lemondásról 160–2; ~ a régi rendről és a forradalomról 158; ~ és Rousseau tévedése 155–7; ~ a szabadságról és egyenlőségről 170–1; ~ a vallásról, késleltetett gratifikációról és magasabb rendű célok kitűzéséről 162–65

toryk 19, 121, 178, 182, 184

tökéletesség politikája és rendszerei 24–6, 82, 97, 128, 136, 139–41, 143–4, 193–4, 202–3, 231–2, 234

tökéletlenség politikája 22, 26, 82, 96,

101–2, 134–7, 194, 196–8, 234;

~ és Churchill 231–34; ~ és a civil pluralizmus kontra harcos monizmus 207–9; ~ és a két szellemi hagyomány 201–2; ~ és a kétféle racionalizmus 210–7; ~ és a korlátozott és felelős kormányzás 199–201; ~ és a népi kormányzás mint korlátozott és felelős kormányzás 202–3; ~ és a relativizmus 217–24; ~ és a szabadság mint a hatalom elosztása 204–7; ~ és a szabadság mint a létező életformák védelme 229–31; ~ és a szabadság mint párbeszéd 225–7; ~ és az úriemberhez méltó viselkedés 227–9

Trockij, Lev Davidovics 185

Truman, Harry S. 176

Tusk, Donald 245

Vallás *lásd* demokrácia (~ és a vallás); szabadság (~ és a vallás); szekuláris vallás

vasfüggöny 176

Voltaire 73, 130–4

Webb, Beatrice 182–3

Webb, Sydney 182

whigek 19, 85, 121, 127, 178

Wilson, James Q. 69

Winthrop, Delba 149

Wolfson, Adam 91, 200



Létezik egy egyedi jellegzetességekkel bíró anglo-amerikai szabadsághagyomány, mely a nyugati szabad világ egyik alappillére – ezt az alaptételt kulcsfontosságú gondolkodók vizsgálatával bizonyítja a kötet neves politológus szerzője. A liberális demokrácia e lebilincselő, intellektuális esettanulmányában a „liberális” és „konzervatív” fogalmak ma érvényes jelentésével foglalkozik. A „brit rejtély”, a „tökéletlenség politikája” nyomába szegődik 14 jelentős, a szabadság hagyományát hatalmas mértékben befolyásoló, mégis mellőzött filozófus – így például Edmund Burke, Tocqueville, Karl Popper, Friedrich Hayek vagy éppen Winston Churchill – pályafutásának és szemléletmódjának átfogó bemutatásával.

JOÃO CARLOS ESPADA a Portugál Katolikus Egyetem politológiai professzora, az egyetem Politikatudományi Intézetének társalapítója és igazgatója. Az Oxfordi Egyetemen szerezte filozófia doktori címét, tanított a Brown, a Stanford és a Georgetowni Egyetemen az Egyesült Államokban. Politikai tanácsadóként dolgozott Mário Soares (1986–1990), majd Cavaco Silva (2006–2011) portugál elnökök mellett.

3600 Ft

ISBN 978-963-279-972-8



9 789632 799728



PANTA



TYPOTEX



JOÃO CARLOS ESPADA

A POLITIKAI SZABADSÁG ANGLO-AMERIKAI HAGYOMÁNYA

— EURÓPAI SZEMSZÖGBŐL —

*Az angol szellem lényege a boldogság, az
élettel való belső megelégedettség, ami meg-
magyarázza az angol ember legalapvetőbb
vágyát, hogy hagyják őt békén, és azt, hogy
hajlandó másokat is sorsára hagyni mind-
addig, amíg meg nem zavarják a nyugalma.*

PANTA
TYPOTEX